Coperta: MIRCEA DUMITRESCU

Ofelia Văduva

MAGIA DARULUI

EDITURA ENCICLOPEDICĂ
Bucureşti — 1997

EDITAT CU SPRIJINUL MINISTERULUI CERCETĂRII ŞI TEHNOLOGIEI

Redactor: MIHAI MINCULESCU
Tehnoredactor: MIHAELA MIHALACHE

564642

) Toate drepturile asupra acestei versiuni sunt rezervate
EDITURII ENCICLOPEDICE

ISBN: 973-45-0224-7

PROLOG

Trăim într-o lume a darului. Viaţa ne este dăruită, de asemenea sănătatea sau copiii, ne dăruim unii altora inima, iubirea, dar şi obiecte, zâmbete, muncă sau cuvinte frumoase (dar şi urâte), suntem dăruiţi cu talente (dar şi cu defecte) etc. Darul face parte atât din existenţa noastră cotidiană cât şi din cea de sărbătoare, astfel că gestul şi spiritul lui ne însoţesc permanent.

Fenomen atemporal, originile darului se pierd în negura istoriei omenirii. Ele se regăsesc uneori în legende mitologice, probând ideea vechimii acestui fenomen. Străbătând mileniile, darul a marcat fiecare epocă istorică prin forme diverse şi semnificaţii specifice. De la forme sublime la forme umilitoare, de la darurile împăraţilor romani care, în onoarea lui Saturn, aruncau mulţimii monede de aur şi argint sau de la banii împrăştiaţi maselor în ritualul încoronării împăraţilor bizantini şi până la darul zvârlit cerşetorului sau la darul sub forma bacşişului (cunoscut încă din secolul al XV-lea) există o infinitate de paliere de interpretare. Pătrunderea în acest univers spiritual nu este uşoară şi ea poate oferi numeroase capcane teoretice. Interpretarea gestului oblativ în diversele sale ipostaze poate fi orientată greşit spre alte mecanisme mentale decât cele ce acţionează într-un caz sau altul, conducând la o înţelegere eronată a semnificaţiilor darului. Fenomen prin excelenţă

ambiguu, actul oblativ îşi dezvăluie uneori cu dificultate adevăratele sensuri şi finalităţi.

In etnologia contemporană există ample discuţii asupra impactului darului şi al schimbului de daruri în viaţa omului. EI constituie o temă majoră de cercetare, ca parte componentă a schimbului, *domeniu ce preocupă cu deosebire specialiştii. Există păreri conform, cărora noţiunea de* schimb, *alături de cele de* structură *şi* funcţie *fondează întreaga antropologie a secolului al XX-lea (Beaucage, p. 5), astfel că ştiinţele consacrate anthropos-ului acordă o atenţie specială* schimbului *în genere şi în special darului. Studiile specialiştilor se orientează, cu precădere, asupra valorii lui economice şi, desigur, sociale, deci asupra* darului *privit atât ca formă originală de circulaţie şi redistribuire a bunurilor, cât şi ca mediator al comunicării în limbaj „neverbal". Paleta interpretativă poate fi însă lărgităpercepând darul prin prisma valorii lui culturale, a semnificaţiilor pe care el le cumulează ca element creat şi, în acelaşi timp, creator de norme şi modele culturale. Pentru a dezvolta această idee, am plasat darul în câmpul conceptual al valorilor culturale, care, modelate de-a lungul timpului de cultură, au efecte modelatoare, la rândul lor, asupra culturii. In acest context teoretic, ne-am propus să desprindem din complexitatea manifestărilor danilui şi a practicilor oblative caracteristice culturii populare româneşti, acele elemente ce pot fi înglobate în sistemul valorilor culturale tradiţionale, a căror perenitate şi specificitate imprimă trăsături identitare poporului român şi culturii sale.*

Fiind prima lucrare de acest gen în literatura românească de specialitate, am considerat necesar, din punct de vedere metodologic, discutarea, pentru început, a cadrului teoretic al conceptelor utilizate: valoare culturală *şi* dar. *Ne oprim atenţia, în special, asupra principalelor orientări teoretice privind*darul *şi problematica lui, mai ales aşa cum sunt ele reflectate în preocupările etnologilor contemporani. Crearea acestei baze ideatice ne este utilă în conturarea ştiinţifică a acestei categorii culturale a cărei importanţă este, oarecum, minimalizată în literatura de specialitate românească. 'Totodată, ea ne ajută să*

operăm o primă sistematizare pe criterii ştiinţifice a formelor darului şi să pătrundem în profunzimea semnificaţiilor fiecăreia din ele. Prin raportarea la timpul şi spaţiul actului ablativ, la modalităţile lui de manifestare şi la finalităţile lui în relaţia donator—primitor, desprindem diverse ipostaze ale darului în cotidian (cuvântul ca dar, darul în muncă) sau în context ceremonial (darul de sărbătoare, mărţişorul, pomana). Prin analiza lor complexă intenţionăm să construim o imagine coerentă a sistemului darului *în cultura populară românească. Totodată, descifrând elementele sistemului oblativ, adeseori aflate sub învelişul unor convenţii şi norme rigide, încercăm să ajungem la esenţe ideatice şi simbolice pentru a explicita motivaţiile ce duc la nevoia de a dărui şi a primi daruri în anumite momente ale vieţii ţăranului român.*

Un obiectiv distinct al lucrării se regăseşte în intenţia noastră de a transforma darul în unealtă conceptuală, cu ajutorul căreia încercăm să reinterpretăm secvenţe ale unor obiceiuri în a căror structură actul oblativ se constituie ca element de bază, concentrând în jurul lui celelalte elemente componente ale structurii. Dezvoltând această idee, propunem reinterpretări privind semnificaţia darurilor în contextul obiceiului paparudei, *al* colindatului, *al transmiterii* zestrei *şi* moştenirii *(percepute ca forme de dar) în modele de viaţă tradiţională. Dar ideea-pilot a lucrării se centrează în jurul magiei actului oblativ, pentru că dincolo de valoarea sa economică, socială sau culturală, darul este înzestrat cu valenţele magice ale unui act ritual ce influenţează gândirea şi comportamentul prin simbolică, atitudine şi gest, ca modalităţi complementare de exprimare a sentimentelor şi totodată ca forme ale unei strategii de depăşire a incertitudinii şi nesiguranţei în relaţiile cu lumea înconjurătoare.*

Ne sprijinim în demersul nostru pe multitudinea de forme sub care apare darul în viaţa tradiţională (luând ca reper temporal sfârşitul secolului al XIX-lea—începutul secolului al XX-lea), forme pe care le-am prelevat, bazându-ne, cu deosebire, pe cercetări personale de teren. Utilizăm, totodată, materialele existente în arhiva Institutului de

Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu", cu precădere cele culese pentru Atlasul Etnografic al României. Desigur, am consultat permanent literatura de specialitate română şi, pe cât posibil, cea străină, pentru depistarea unor elemente utile compunerii şi recompunerii acestui fenomen prolix, cu faţete variate, uneori ambigue, dar de cele mai multe ori exprimând cu claritate sensurile lui. Acestea din urmă ies pregnant în evidenţă în obiceiurile populare, depozitare ale unor credinţe, mentalităţi şi practici străvechi, prin care darul şi practicile ablative (alături de alte acte rituale) perpetuează în timp modele de gândire şi norme de comportament, relevându-şi funcţiile modelatoare şi integratoare (funcţii comune, de altfel, tuturor fenomenelor culturale).

Cercetând valoarea culturală a darului, observăm că numai o abordare interdisciplinară poate cuprinde fenomenul în complexitatea manifestărilor şi înţelesurilor sale. Fiind prin excelenţă act de comunicare, darul se pretează unor evaluări în care analiza etnologică trebuie însoţită permanent de cea sociologică. întregirea ei prin bogatele sensuri desprinse din creaţia folclorică (texte narative şi poetice în care darul şi gestul oblativ sunt motive esenţiale), sau prin studierea semantismului complex al vocabularului darului este de natură să sublinieze impactul spiritual profund al acestui fenomen în viaţa omului. In plus, facem apel, pe alocuri, la perspectiva teologică de abordare a problematicii actului oblativ în scopul înţelegerii corecte a sensurilor lui multiple în cultura populară, temeinic marcată de cei 2000 de ani de creştinism.

Cercetarea interdisciplinară a fenomenului relevă faptul că circulaţia darului în modele de viaţă tradiţională se exprimă într-un limbaj sincretic, rezultat al împletirii mentale a semnificaţiilor acordate nu numai obiectelor vehiculate dar şi simbolurilor, gesturilor, inimicii, formulelor consacrate sau textelor poetice însoţitoare. Acest limbaj iese în evidenţă în segmentele ceremoniale şi rituale ale vieţii tradiţionale, asupra cărora ne concentrăm atenţia, considerând că reflectă cel mai bine relaţia între dar şi componentele sale culturale, între sistemul oblativ şi cultură, în genere. In contextul obiceiurilor, darul ia forme

superioare, instituţionalizate, fiind practicat prin acţiunea ordonată a întregii colectivităţi. El capătă un marcat caracter ritualic, cu efecte vizibile în înţelegerea mentalităţii, în ultimă instanţă a modului de existenţă tradiţional. Pentru că, de la alimentele duse în dar lăuzei imediat după naştere, la alimentele ce se dau mortului pentru Marea Călătorie (se pun în sicriu), de la banii ce se dăruiesc nou-născutului (se pun în scutec la prima vizită), la banul ce se dă mortului (se pune în-mâna lui împreună cu pâine şi o batistă), există o paletă deosebit de bogată a semnificaţiilor darului, ce pot recupera multiple nuanţe ale gândirii populare tradiţionale privind relaţiile cu semenii sau cu strămoşii.

Studiind ritualitatea darului în diferitele lui forme, nu neglijăm principiul de bază ce guvernează schimbul de daruri — reciprocitatea, *principiu ce funcţionează- ca un mecanism perfect în sistemul tradiţional de viaţă. în analiza noastră introducem, totodată, principiile utilizate în ultimele decenii de cercetătorii darului:* calcul, interes, echivalenţă; *raportat la aceste principii, gândirea modernă apreciază că „adevăratul" dar, darul „pur" implică gratuitatea; cum gratuitatea este imposibilă, atunci darul este imposibil (darul pur, danii unilateral). El este considerat o formă de troc, un schimb comercial deghizat sau, în cel mai bun caz, o convenţie culturală cu rosturi sociale. Desigur, exacerbarea acestei perspective duce la estomparea valorii simbolice, a implicaţiilor spirituale ale darului şi, prin aceasta, a valorii lui culturale, evidentă în numeroasele forme de manifestare în context tradiţional. Subliniind conotaţiile lui predominant simbolice, darul poate deveni un fir al Ariadnei în dezvăluirea unor aspecte mai puţin înţelese ale realităţii etnografice tradiţionale, dar şi contemporane, în care perenitatea, mai mult, îmbogăţirea formelor darului dovedeşte rezistenţa în timp a acestei categorii culturale insuficient studiate până acum. Noi am încercat să pătrundem sensurile lui în diverse contexte ale vieţii tradiţionale, dar suntem conştienţi că faţetele interpretative pot fi multiplicate prin depistarea şi analiza altor manifestări ale actului obla tiv în cultura populară. Demersul nostru,*

desigur, poate fi continuat. In această fază, constituie, fără îndoială, un serios punct de plecare în cercetări ulterioare ale acestui fenomen, care, împletindu-şi existenţa cu cea a omului, contribuie la mai buna cunoaştere şi înţelegere a acestuia şi a vieţii sale. Dar o coborâre, de exemplu, pe axa timpului, privind acumulările specifice fiecărei epoci, ar dezvălui trepte de evoluţie (sau involuţie) a fenomenului în cultura populară. Totodată, aprofundarea aspectelor magice ale fenomenului ar putea lărgi viziunea asupra bogatei spiritualităţi a poporului român. Pentru că este evident că nu întotdeauna valoarea materială a darului este cea care influenţează comportamentul; de cele mai multe ori, semnificaţia gestului, simbolul darului este cel care acţionează asupra reacţiilor omului culturii tradiţionale, dar şi contemporane. Drept urmare, continuarea studierii acestui fenomen ar putea să cristalizeze nu numai ideea valorii lui culturale, dar să aprofundeze şi să diversifice receptarea lui ca vehicul şi, totodată, creator, el însuşi, de noi valori culturale, cu remarcabile valenţe identitare în cultura populară românească.

NOTĂ

— Pentru a facilita lectura textului, am adaptat ortografia citatelor din lucrări mai vechi sau mai noi, conform ultimelor norme stabilite de Academia Română.

— Traducerea citatelor din lucrările în limbi străine (care nu au cunoscut versiuni româneşti) aparţine autoarei.

— In tot cuprinsul volumului, sursa din paranteză, care constituie sistemul de referinţă, menţionează anul apariţiei lucrării numai în cazul mai multor opere aparţinând aceluiaşi autor.

— Anii dintre paranteze drepte (consemnaţi în lista bibliografică) marchează prima apariţie a unui volum reeditat.

— în cazul autorilor cu acelaşi nume, dar cu prenume diferit, s-a menţionat în sistemul de referinţă şi prenumele.

— Abrevierile utilizate în text sunt următoarele:

1EF —Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „C.Brăiloiu";
AER —Atlasul Etnografic al României;
fgr — text fonogramă; mgt — text magnetofon; inf.
teren — informaţii de teren din arhive personale.

— Corpusul de documente cuprinde, alături de texte din lucrări publicate, documente de teren culese de autoare în anchetele efectuate pentru Atlasul Etnografic al României sau în anchete individuale cu tematică specială. Totodată, el cuprinde înregistrări din Arhiva de Folclor a Institutului de Etnografie şi Folclor ..C.Brăiloiu". a căror transcriere s-a făcut prin renunţarea la semnele diacritice şi notările dialectale din documentele de arhivă.

— Citarea informaţiilor de teren ce nu se regăsesc în arhive cuprinde numele culegătorului, judeţul, comuna, satul (dacă e cazul), anul culegerii.

în cazul informaţiilor extrase din Chestionarele Atlasului Etnografic al României, citarea cuprinde indicarea arhivei, tematica chestionarului, judeţul, comuna, satul (dacă e cazul).

#

Aduc mulţumiri specialiştilor din Institutul de Etnografie şi Folclor, cât şi celor din muzeele de etnografie, ale căror consemnări din Chestionarele Atlasului Etnografic al României le-am utilizat pe alocuri: M. Budiş, A. Ciobănel, G. Comanici, Ş. Enache, I. Ghinoiu, E. Maxim, G. Moraru, A. Popescu, M. Popilian, |I. Vlăduţml.

Totodată adresez mulţumiri colegei mele, dr. Sabina Ispas, al cărei suport moral şi sprijin permanent mi-au fost de un real şi preţios ajutor. Mulţumiri speciale adresez doamnei Raymonde Wicky — biblioteca Institutului de Etnologie a Universităţii din Neuchâtel, doamnei Margrit Forster — biblioteca Departamentului de Etnologie, Universitatea Ziirich, cât şi doamnei Elena Berceanu — biblioteca Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu", Bucureşti pentru amabilitatea cu care mi-au pus la dispoziţie literatura necesară fundamentării teoretice a studiului meu.

VALOARE CULTURALĂ. REPERE TEORETICE

Ştiinţele moderne abordează din variate perspective conceptul de valoare şi utilizează criterii diferite în clasificarea numeroaselor ei manifestări în cultura omenirii. înţelegând valoarea ca totalitate a însuşirilor care dau preţ sau importanţă unui lucru sau unei persoane, au fost departajate valori materiale de valori spirituale (după natura lor), valori pozitive de valori negative (după sens), valori-scop de valori-mijloc (după funcţionalitate), valori sociale de cele individuale (după sfera de întindere) valori obiective de cele subiective (după validitatea lor) etc. (Pascadi, p. 24). Cel mai utilizat este însă *criteriul obiectului* valorii şi, în acest sens, valorile se departajează după domeniul la care se referă: economice, juridice, politice, morale, filosofice, religioase, artistice.

Cu precădere, filosofia a dezvoltat teoria valorii, axiologia, care a devenit disciplină de sine stătătoare, al cărei obiect de studiu îl formează, în ansamblu, valorile culturale. Pe măsura progreselor ştiinţelor comportamentale (sociologie, psihologie socială, antropologie culturală), au fost relevate sensurile social-relaţionale ale conceptului, ajungându-se la un consens în receptarea valorii ca relaţie socială, prin care se exprimă preţuirea acordată unor obiecte sau fapte de către o colectivitate (raportându-le la trebuinţe sociale). Deci. determinată de *relaţia* ce se creează între obiectul valorizării şi subiectul valorizator (întotdeauna colectiv), valoarea

culturală transcende trebuinţele, dorinţele sau aspiraţiile individuale, fiind legitimată doar prin consensul unui grup social. „Valoarea este trans-individuală. Ea implică o apreciere la nivelul conştiinţei colective a unor comunităţi umane" (Griinberg, p. 33).

In caracterizarea culturii, antropologia utilizează adesea noţiunea de valoare, ale cărei multiple sensuri o transformă într-o „problemă epistemologică majoră" (Bonte—Izard, p. 733), dar a cărei conturare clară nu a fost realizată.

Conceptul a fost introdus de sociologii americani la sfârşitul secolului al XlX-lea, începutul secolului al XX-lea şi a fost preluat de antropologi pentru a desemna acele trăsături culturale (stabilite obiectiv pe baza unor norme) ce particularizează fiecare cultură în parte.

Astăzi cultura este din ce în ce mai mult înţeleasă ca un *sistem de valori,* al cărui conţinut normativ individualizează fiecare grup. Unii autori chiar identifică sintagma *valori culturale* cu cea *dcnorme culturale* (Northrop, p. 668), relevând legătura dintre *valoare* şi *normă* în cultură.

Ca unealtă conceptuală, valoarea prinde contur în antropologie prin lucrările lui Ruth Benedict (elevă a lui F. Boas), care, pe baza unei serioase analize psihologice (a fenomenului *potlatch),* reuşeşte să desprindă „comportamente culturale dominante", considerate de ea valori culturale.

Utilizând altă metodologie în studierea culturii arhaice, Bronislaw Malinowski a demonstrat funcţia instituţiilor culturale în satisfacerea impulsurilor, nevoilor, cerinţelor omului. Există, spune el, nevoi umane de bază şi răspunsuri culturale universale, organizate în instituţii desemnate să satisfacă aceste nevoi (Bidney, p. 682).

Vorbind despre trăsături culturale şi despre necesitatea evaluării lor în contextul social-cultural din care fac parte, Malinowski se referă, în fapt, la valorile culturale specifice unui grup, remarcând natura lor utilitaristă.

Antropologia socială aduce o contribuţie de scamă prin străluciţii săi reprezentanţi Radcliffe Brown şi E. Durkheim. Refe-

rindu-se la relaţia dintre fenomenele culturale şi structura socială, ei relevă faptul că valorile morale şi sociale sunt produsul vieţii sociale şi trebuie înţelese prin funcţia lor în promovarea coeziunii grupului. în această direcţie, ideile lui Durkheim se întâlnesc cu cele ale sociologului german Max Weber, care înţelege valorile ca fapte sociale cu rol esenţial în asigurarea utilităţii sociale. Inculcate membrilor unei colectivităţi, valorile sunt, în final, împărtăşite şi asimilate de ei, asigurându-se, în acest fel, ordinea şi solidaritatea socială.

Dintr-o perspectivă filosofică, Melville Herskovits accentuează ideea că individul este condiţionat cultural de contextul în care se dezvoltă şi că singurele valori acceptabile pentru el sunt cele validate de societate (Herskovits, p. 63). De altfel, în definiţia dată de el culturii, introduce noţiunea de valoare, subliniind rolul acesteia în caracterizarea culturii: „...cultura este în esenţă o alcătuire care cuprinde totalitatea credinţelor, comportamentelor, cunoştinţelor, sancţiunilor, *valorilor* şi scopurilor ce definesc modul de viaţă al oricărui popor" (Kroeber—Kluckhohn, p. 84).

Cei care au precizat sensurile noţiunii în context socio-cultural au fost antropologii americani A.L. Kroeber şi C. Kluckhohn: „Ajungem acum la acele proprietăţi ale culturii care par cele mai distinctive şi mai importante: semnificaţia şi valoarea" (Kroeber— Kluckhohn. p. 338). In opinia lor, semnificaţia şi valoarea reprezintă aspecte diferite ale aceluiaşi domeniu şi se referă la esenţa organizării culturii. Ei percep valoarea ca ipostază subiectivă a fiecărei culturi, înţelegând deosebirile dintre acestea ca rezultat al acţiunii unor factori interni — opţiuni, preferinţe, idealuri, ce reprezintă, de fapt, sisteme de valori proprii fiecărei culturi.

C. Kluckhohn defineşte valorile „ca orientări ale acţiunii, pozitive sau negative, explicite sau implicite, organizate sistematic în cadrul unui ansamblu cultural" (Bonte—Izard, p. 733). Mai târziu, Florence Kluckhohn, care a elaborat un model al „orientărilor valorice" (valori de grup), pune accentul pe conţinutul cognitiv şi normativ al ideilor-valori. Parte intrinsecă a culturii (în substanţă M în formă), alcătuind esenţa ei. valorile culturale modelează întrea-

ga activitate umană. Fiind produse ale vieţii sociale, devenind bunuri culturale transmise în timp, ele sunt variabile şi relative, nu sunt deci eterne şi nici predeterminate (după cum afirmă Kroeber şi Kluckhohn, p. 333)

Accentuând asupra dimensiunilor istorice şi socio-culturale ale valorilor, antropologii observă implicaţiile lor mentale, remarcând corespondenţe între valori şi atitudinile oamenilor. Ei îşi opresc atenţia asupra departajărilor recunoscute de psihologia socială privind existenţa unor variante individuale ale valorilor culturale dar, mai ales, asupra devenirii acestora, prin participare colectivă, în valori colective, această calitate fiind determinantă în definirea lor. Pornind de la ideea că valorile dau semnificaţie întregii culturi şi constituie baza înţelegerii ei, Kroeber şi Kluckhohn remarcă variabilitatea lor, existenţa unui sistem alternativ de valori în cadrul aceleiaşi culturi, dar şi existenţa normelor ce reglează evaluarea trăsăturilor valorice proprii, accentuând importanţa lor.

In cultura românească, teoriile privind noţiunea de valoare însumează pagini strălucite, scrise de filosofi ai culturii ca Petre Andrei, Eugen Lovinescu, Lucian Blaga, Tudor Vianu, Mihai Ralea sau istorici ca Alexandru Xenopol şi Vasile Pârvan, care au încercat să contureze complexitatea conceptului. Cel care s-a apropiat mult de perspectiva antropologică modernă privind procesul de formare a valorilor culturale şi conţinutul lor normativ, insistând asupra rolului normelor în judecăţile de valoare, a fost T. Vianu. în acest sens, el denumeşte estetica „disciplină normativă" (Vianu, 1939, p. 44), care stabileşte prescripţii relative la felul în care trebuie să se constituie opera de artă şi să se dezvolte creaţia artistului, ca şi contemplaţia amatorului. Există norme generale (norma unităţii, a originalităţii) şi norme particulare (istorice, tipologice), diversificate după judecăţile de valoare pe care le condiţionează. Preocupat de sistemul ierarhic al valorilor, Vianu observă că trecerea unui fenomen din neutralitate în sfera valorilor presupune investirea lui cu sens şi că „lumea normelor alcătuieşte un ansamblu coherent de coordonate, prin care putem introduce o anumită ordine raţională si sistematică în viaţa noastră artistică"

(Vianu, 1942, p. 59). Analizele sale asupra valorii estetice a operei de artă îl conduc la concluzia că „valorile sunt categorii ideale, prin subsumare la care datele brute ale existenţei se transforma in bunuri" (Vianu, 1939, p. 64). Teoreticianul accentuează mai departe că bunurile se transformă în fapte de conştiinţa prin intermediul valorilor: „numai prin această subsumare, obiectul, inexpresiv mai înainte, poate deveni operă de artă, după cum poate deveni avuţie economică, faptă morală sau simbol religios, in acord cu felul valorii în sfera căreia este reprezentat" (Vianu, 19iV, p. 65). El clasifică valorile după tipurile de activitate umana: economice, politice, artistice, morale, relevând totodată importanta lor în întreaga cultură (Vianu, 1942, p. 89).

'în acest context, nu putem să nu amintim perspectiva filo sofică asupra categoriilor de valon artistice, excelent reprezentata de L. Blaga. Referindu-se la artă ca „plăsmuire culturala can tonată în tipare stilistice, el deosebeşte cinci grupuri de valori (sau structuri estetice), dintre care cele mai importante sunt cele de substrat ontologic, stilistic şi cele ce aparţin „sensibilităţii (blaga, p 142). Desigur, filosoful ia în considerare faptul ca opera de arta depăşeşte sfera esteticului prin valori etice, religioase intelec tuale! într-un cuvânt, prin valoarea sa culturală. „Sub unghi estetic, opera de artă nu e ceva simplu, elementar, ea reprezintă o ampla organizare de valori eterogene, ierarhic legate şi închegate intr-un tot solidar" (Blaga, p. 119). Acest „tot solidar" poate fi identificat cu conceptul de valoare culturală, concept pe care Blaga 1-a evi denţiat în opera sa. ."-'*]

De pe poziţii teologice, Vasile Băncilă subliniază ca omul se poate defini prin cultură, iar ideea transcendentului este sâmbu rele acesteia. Valoarea unei culturi depinde de felul in care captează, organizează şi valorifică viziunea realităţilor adânci, ultra-sensibile, spune filosoful (Băncilă. p. 49), remarcând esenţa reli-gioasă a valorilor culturale. .

Conceptul teoretic câştigă tot mai mult teren în antropologia modernă, fiind tot mai prezentă ideea cercetării şi înţelegem vieţii grupurilor sociale, prin raportare la valorile culturale caracteristice.

în acest sens, *darul,* prin valenţele sale materiale (ca obiect produs de o societate cu un anumit nivel de cultură), ca şi prin cele spirituale (bazat pe credinţe, obiceiuri, mentalităţi), reprezintă o valoare culturală. Reglementat prin norme ferme (privind conţinutul, timpul, spaţiul, comportamentul), înzestrat cu marcate valenţe simbolice, facilitând în limbaj propriu comunicarea (cu semenii, cu strămoşii, cu divinitatea), el poate fi considerat o valoare ce defineşte omul şi cultura lui.

Deşi cu modalităţi de expresie variate (obiecte, sentimente, gesturi, formule verbale, comportamente), el respectă norme ce exprimă opţiuni şi preferinţe socializate, transmise în timp. Putem aprecia astfel că el are rol esenţial în strategia comportamentală. Referindu-se la codul comportamental, V. Băncilă îl îngloba în noţiunea „moravuri", pe care le numea „corpul viu al culturii" (Băncilă, p. 52), „viaţa spiritului" sau „esenţa structurală a culturii" (Băncilă, p. 55), relevând ideea marcatei valori culturale a practicilor comportamentale.

Putând servi ca argument în explicarea perenităţii, coerenţei şi specificităţii unor comportamente tradiţionale, darul relevă faptul că mai importantă decât materialitatea lui este relaţia pe care el o stabileşte, comportamentul pe care îl modelează ca urmare a preţuirii, a valorii spirituale care i se acordă mai ales în secvenţele ceremoniale şi rituale ale vieţii tradiţionale. Mărind semnificaţia unor evenimente, darul este prezent în întreaga sferă a relaţiilor umane. El se referă, astfel, mai ales la componenta socială a valorii culturale, pentru că el are importanţă doar în măsura în care este apreciat de primitori, raportat la trebuinţele şi aspiraţiile lor.

Parte integrantă a modelelor specifice ale unei culturi, obiceiurile în care actul oblativ deţine un loc central în scenariul ceremonial sau ritual pot releva elemente privind specificul cultural, reflectând apartenenţa la un anume mediu socio-cultural. El poate contribui la conturarea identităţii culturale a grupului, pentru că, pe o scară a valorilor culturale, el ocupă un rol important, servind drept reper cu un pronunţat conţinut normativ. în această ordine de idei, putem afirma (idee pe care o vom dezvolta pe larg mai

departe), că un element de identitate culturală a poporului român îl constituie ofrandele pentru divinitate şi spiritele strămoşilor care, prin reglementări severe privind conţinutul şi frecvenţa lor, conferă o marcă specială culturii populare tradiţionale.

Darul poate fi *cheia* unei societăţi, datorită impactului său în viaţa individuală şi colectivă, spune M. Godelier (1995, p. 17), exprimând astfel ideea importanţei darului atât ca manifestare practică (privind relaţiile interumane), cât şi ca manifestare spirituală (privind relaţiile cu divinitatea şi cu strămoşii), în înţelegerea gândirii şi a modului de viaţă caracteristice unui grup.

INTRODUCERE ÎN TEORIA DARULUI

Formă esenţială de comunicare (între oameni, dar şi între om şi sacru), darul este un fenomen complex, a cărui funcţionare se bazează pe tehnici preponderent pozitive, exprimând importante principii ce guvernează relaţiile umane: cel al reciprocităţii, al coexistenţei armonioase, al înţelegerii şi prieteniei. De aceea, în antropologia culturală el este considerat atât un mediator în iniţierea, menţinerea şi întărirea relaţiilor comunitare, cât şi un important criteriu în influenţarea propriului statut socio-cultural. Pe lângă definitorii conotaţii pozitive, darul poate avea însă şi conotaţii negative. Plecând de la faptul că sensul principal al gestului oblativ este feprezentat prin relaţia dintre două părţi aflate în echilibru, rezultă că respingerea unui dar înseamnă respingerea relaţiei, dezechilibrarea şi chiar ruptura ei. Deci darul poate schimba şi în sens negativ structura legăturilor, poate crea tensiuni şi distorsiuni ale contactelor. In unele culturi arhaice, refuzul darului este echivalentul unei declaraţii de război, dar şi în societatea modernă el poate conduce la deteriorarea gravă a relaţiilor.

Atenţia constantă ce a fost acordată în ultimul secol acestei teme în numeroase studii de antropologie, sociologie, economie, teologie, înseamnă nu numai faptul că ea constituie o „răscruce teoretică", dar şi că cercetarea ei relevă aspecte privind însăşi condiţia umană. în antropologie, cei care au început studiul acestei

teme au fost Franz Boas cu investigaţii asupra fenomenului *potlatch* la indienii din nord-vestul Americii (1897), continuate de Bronislaw Malinowski, care a făcut studii asupra fenomenului *kula* (schimbul de daruri) în insulele Trobriand (Melanesia — 1922) şi de Raymond Firth, care a cercetat fenomenul darului şi al practicilor oblative în economia maori (1939).

Dar cel care i-a conferit statut teoretic, relevând multiplele semnificaţii ale acestei teme, a fost Marcel Mauss, în celebrul său *Eseu despre dar,* considerat drept „cea mai mare carte a antropologiei moderne" (Godbout, 1992 a, p. 19). Prin lucrarea sa, Mauss reuşeşte să atragă atenţia asupra întrepătrunderii „aspectelor morale, juridice, religioase, economice, politice şi familiale" în componenţa acestui „fenomen social total", cum 1-a denumit el.

Pe drumul deschis de Mauss, numeroşi etnologi au adus, între cele două războaie mondiale, contribuţii importante privind formele şi funcţiile darului, ale schimbului de daruri în economii şi culturi arhaice: Margaret Mead, E.E. Evans — Pritchard, M. Gluckman, Audrey Richards. Lucrările lor scot în evidenţă faptul că acest mecanism tradiţional de influenţare a comportamentului uman, cu pregnante valenţe culturale, deţine funcţii importante ca factor integrator în grupul social. Existând o evidentă relaţie între *dar* şi statutul socio-economic al celui ce dăruieşte, *darul* este reflectarea prestigiului social şi a puterii economice a celui ce donează dar, totodată, este şi reflectarea nivelului cultural al acestuia.

Inevitabil, studierea multiplelor forme ale darului şi schimbului de daruri în societatea umană a dus la întrebări pentru al căror răspuns a curs multă cerneală în literatura ştiinţifică a ultimelor decenii. Etnologii au început să-şi pună tot mai multe întrebări: care este, în fond, logica şi morala darului, care sunt resorturile profunde ce îndeamnă oamenii spre gestul oblativ, care sunt, deci, originile darului, originile nevoii de a dărui, ca trăsătură general umană.

Ideea că rădăcinile ei s-ar găsi în imemorialele sacrificii, primele mediatoare ale contactelor cu puteri supranaturale, este

p^^n^^^crări antropologice. Totodată, originile ei s-ar găsi în credinţe străvechi privind însuşirile magice ale darului de a aduce abundenţă (Mauss, p. 58), de a atrage ^W^ de pildă, mărirea fecundităţii feminine (Godbout, 1992 a, p. »f»u sau a fertilităţii pământului (Godelier, 1996, p. 19).

Dar ce este darul? în literatura de specialitate s-au tăcut numeroase încercări de a defini darul, de a lămuri cauzele intime ale gestului. O definire a darului (şi a sinonimelor sale) se reiera ia acţiunea unui membru (sau unor membri) ai unei comunităţi de a transmite un obiect (sau obiecte), cu valoare materiala sau spirituală, altui membru (sau grup), de bună voie, fara sa P""*"»» imediat, nimic în schimb. „Un dar este un act voluntar, indiv dua sau colectiv, care poate sau nu să fi fost solicitat de cel cea au ce. care îl primesc." (Godelier, 1995, p. 20) sau „ ...darul reprezintă forma generală a relaţiilor care unesc, pozitiv sau negativ, la n sau la rău, multiplele forţe personalizate, umane, animale, vegetale, minerale sau divine, ce populează cosmosui pnmmv fcodbout, 1992 a, p. 193) sau, simplificând multiplele implic^. „Darul este întotdeauna un joc, iar prescripţiile şi «wjj«^ întotdeauna, într-o oarecare măsură, reguli ale jocului (Godbout 1992 a, p. 146). , n , , nW

Mulţi cercetători văd în dar, ca şi Gerald Berthoud (199-3, p. 87), un fenomen elementar de natură juridică şi economica sau, în alţi termeni, un „contract" şi un „schimb", desigur benevol.

în esenţă, noţiunea de dar exprimă o relaţie bilaterala.*wm*un donator si un primitor (donatar), relaţie ce poate fi modelată n două moduri: un donator dă un dar unui donatar sau mai muip donatori dau mai multe daruri mai multor donatari. Aceste modele predomină în practica darului în timp şi în spaţiu, elementul tran sferat prezentându-se sub diverse forme: obiecte, cuvinte^sentimente, muncă, servicii. Din toate aceste forme pe care le poate lua darul, cel mai mult studiat a fost darul-obiect Pe marginea Iu există, în literatura de specialitate, trei tipuri de discursuri: piirnui este cel al economiştilor, care nu văd decât interes ş, calcul ipocrizie si falsitate, darul fiind doar un substitut al tranzacţiei

comerciale, o marfa care circulă conform regulilor pieţei. Gândirea utilitaristă se bazează pe ideea corespondenţei între dar şi altruism (un dar autentic presupune un altruism veritabil, ceea ce e de neconceput în societatea umană). Antiutilitariştii (dintre care cei mai mulţi sunt antropologi) se bazează pe opera lui Mauss şi, mai ales, pe paradigma celor trei obligaţii stabilite de el, susţinând că a da, a primi şi a întoarce darul sunt (într-o exprimare metaforică) „cei trei stâlpi care formează soclul socializării omului" (Gordonnier, p. 140) şi că „atmosfera darului", cum spune Mauss, este întotdeauna aceea a obligaţiei amestecate cu libertatea, a interesului amestecat cu dezinteresul (Mauss, p. 181).

Al treilea tip de discurs (cel al filosofilor şi antropologilor ataşaţi viziunii teologice) susţine că darul este un act gratuit şi dezinteresat, purtător de simboluri, mesager al simpatiei, iubirii, recunoştinţei, devotamentului şi renunţării. In această perspectivă, ce promovează perceperea spiritualizată a darului, obiectele nu au valoare economică, iar gestul are numeroase conotaţii ce exprimă sinceritatea, gratuitatea, spontaneitatea. Este o viziune idealistă asupra darului, care nu poate face abstracţie de cei 2000 de ani de creştinism şi de discursul teologic asupra iubirii faţă de Dumnezeu şi care, punând în prim plan *devotamentul, renunţarea, altruismul,* după modelul divin, consideră adevăratul dar ca gest unilateral, pur, gratuit, total dezinteresat şi perfect antitetic cu vulgarele calcule interesate ale lui *homo oeconomicus.*

Totuşi, chiar şi în cadrul ultimelor două orientări apar opinii care găsesc motivaţiile producerii darului şi al schimbului de daruri în interesul material, susţinând că altruismul, caritatea, generozitatea au dispărut, fiind înlocuite cu calculul egoist, ipocrizia şi interesul. Vom reveni asupra diferitelor interpretări ale darului în literatura etnologică contemporană, asupra disputei de idei ce porneşte de la dihotomia ce opune două ansambluri de termeni antitetici, care circumscriu două universuri semantice deosebite; de o parte — utilitate, interes, calcul, egoism; de altă parte — gratuitate, dezinteres, altruism. Aceşti termeni opun două categorii clar

definite: »*«/* şi <W(Berthoud, 1993, p. 262), în jurul cărora se poartă discuţii ample.

Aici vom aminti doar că în etnologia franceză, în ultimele doua decenii, a luat naştere o mişcare antiutilitaristă Mouvement Anti-Utilitariste dans Ies Sciences Sociales" (MAUSS), cu scopul de a combate teoriile economice ce racordează legitimitatea oricărui act oblativ la utilitarismul normativ, la interesul profan. Sub egida acestei mişcări se editează „Revue du MAUSS , ce îşi propune ca, prin omagiul adus gândirii lui Mauss (vezi jocul de cuvinte), să definească dimensiunea antropologică a darului şi distanta sa egală în raport cu gratuitatea şi interesul, opunandu-se unei concepţii excesiv economice, dar şi excesiv spiritualizate asupra darului (Caille\ 1993, p. 5). în cele ce urmează, consideram necesară prezentarea sistematică a principalelor orientări teoretice privind fenomenul darului şi relevarea celor mai reprezentative aspecte surprinse de teoreticieni, aspecte ce pot contribui ta o definire culturală a darului. Din bogata literatură de specialitate, vom desprinde acele idei directoare ale cercetăm care profilează viziunea modernă în abordarea problematicii darului, ce releva noi faţete ale acestui fenomen: paradoxul, ambivalenţa, enigma darului.

DARUL — VALOARE SOCIALĂ

Primul studiu teoretic asupra obiceiului răspândit în multe culturi, cel al schimbului de daruri, act care reglementează raporturile sociale, i se datorează lui Marcel Mauss, ilustrul nepot, elev si continuator al lui Emile Durkheim, ambii străluciţi reprezentanţi ai scolii sociologice franceze. Demersul sau teoretic, in afara valorii metodologice (prin compararea analitica a fenomenului în diverse societăţi din Melanesia, Polinesia sau Columbia britanică), are si valoarea primei explicaţii ştiinţifice a funcţiilor darului în sistemul social, reuşind să demonstreze in ce măsura raporturile sociale se bazează pe dar. Totodată, prin formularea

unor noţiuni teoretice şi metodologice importante (precum cele de reciprocitate, schimb de daruri, obligaţii, fapt social total), el este considerat textul fundamental al teoriei antropologice a darului.

Punctul de plecare al analizelor lui Mauss se cantonează în observaţia sa privind modul de circulaţie a bunurilor în societăţile arhaice care se integrează într-un sistem de prestaţii şi contra-prestaţii, ce asigură echilibrul raporturilor şi care se remarcă printr-un aparent caracter benevol, liber, gratuit, dar care, în fond, sunt constrânse, interesate, obligatorii. Ceea ce reţine atenţia sa este faptul că aceste prestaţii, aparent voluntare, libere şi gratuite dar, în acelaşi timp, constrânse şi interesate, „au îmbrăcat, aproape întotdeauna, forma darului, a cadoului oferit cu generozitate, chiar atunci când gestul ce însoţeşte tranzacţia nu este decât ficţiune, formalism şi minciună socială, mascând obligaţia şi caracterul economic" (Mauss, p. 38).

încă de la început, Mauss îşi propune să răspundă celor două întrebări ce îl preocupă: „Care este regula de drept şi de interes care, în societăţile trecute sau arhaice, face ca darul primit să fie înapoiat în mod obligatoriu? Ce forţă există în obiectul pe care îl oferim, forţă care îl determină pe cel ce primeşte să întoarcă darul la rândul său ?" (Mauss, p, 38). Prin răspunsurile sale, scopul declarat al autorului este dublu — el doreşte să lămurească natura tranzacţiilor umane şi să găsească principiile de morală economică ce prezidează aceste tranzacţii în societăţile arhaice, pentru a contribui, cu ajutorul lor, la explicarea funcţionării propriei noastre societăţi.

Numindu-şi obiectul de studiu „fenomen social total", în care sunt integrate aspecte morale, juridice, religioase, economice, familiale, Mauss evidenţiază adevărata complexitate a temei darului, care este, în fond, un schimb economic între diferite grupuri sociale, dar cu multiple conotaţii spirituale.

Remarcabilă este perceperea practicii darului ca un *ciclu* şi nu ca un act izolat. Acest ciclu este analizat în trei momente: *a da, a primi* şi *a înapoia,* faze obligatorii în schimbul de daruri din orice societate. Mauss a relevat existenţa în diverse forme de schimb şi

prestări (schimb de femei, bunuri, servicii), a unei logici sociale bazate pe cele trei obligaţii distincte, dar înlănţuite între ele. El accentuează asupra raportului dar — contra-dar, ca fenomen care uneşte din punct de vedere social. Referindu-se la economii şi drepturi arhaice, el detaşează problema schimbului de bunuri între indivizi, problemă importantă, desigur, dar consideră că cea a schimbului între colectivităţi o întrece în importanţă, prin faptul că societăţile arhaice schimbă între ele nu numai obiecte, ci, „înainte de toate, formule de politeţe, ospeţii, ritualuri, servicii militare, femei, copii, dansuri, sărbători, târguri ..." (Mauss, p. 41). El numeşte aceste schimburi între grupe umane, care sunt legate între ele printr-un sistem de raporturi complexe, „sistemul prestaţiilor totale". Un asemenea sistem de interacţiune totală de tip ago-nistic, cel mai cunoscut fiind *potlatch-\A* indienilor nord-vest americani, constă în dăruirea festivă de obiecte de valoare triburilor rivale, care trebuie să răspundă prin daruri mai mari, să depăşească valoarea darurilor primite. Este vorba de o ceremonie în cursul căreia clanurile, prin intermediul şefilor lor, rivalizează în generozitate, fie distrugând obiecte de valoare, fie făcând daruri deosebit de mari, pe care adversarii trebuie să le primească. Există triburi pentru care câştigarea prestigiului impune organizarea unei ceremonii de distrugere solemnă a darurilor, ceremonie la care grupa rivală trebuie să răspundă prin distrugerea unei cantităţi şi mai mari de obiecte de valoare (vom reveni asupra fenomenului).

în scopul generalizării dă şi alte exemple, pe care le compară cu *potlatch-\A* indienilor nord-vest americani — sistemul *kula,* cercetat, aşa cum am mai spus, de B. Malinowski şi R. Thurnwald în insulele Trobriand (Melanesia). Acesta este, de asemenea, un schimb de produse ceremonializat, în care obligaţia contra-darului este adânc corelată cu *onoarea* şi *creditul.* Schimbul în cerc între mai multe triburi al unor obiecte de podoabă, cu rădăcini în texte mitologice, este reglat de norme ferme privind înapoierea darului şi este însoţit de rituri magice.

Preocupat de raportul dar—contra-dar, Mauss observă că, în Polinesia, practica *potlatrh* nu are forme distructive, predominant

aici fiind elementul onoarei. Este puternică credinţa în *mana,* care aduce bogăţie, dar care poate fi pierdută dacă nu răspunzi la cadouri, dacă nu-ţi îndeplineşti obligaţia absolută de a întoarce darurile.

Toate exemplele din realitatea de teren îi relevă teoreticianului existenţa triplei obligaţii în tehnica darului: a da, a primi, a înapoia. Cea mai misterioasă, cea care „îl intrigă" cel mai mult (Godbout, 1992a, p. 174) i se pare lui Mauss obligaţia de a înapoia darul. De aceea se întreabă, aşa cum am mai arătat, „ce forţă există în obiectul pe care îl oferim, forţă care îl determină pe cel ce primeşte să întoarcă darul, la rândul său ?" Explicaţia o găseşte în credinţa maori (conform unei informaţii culese de antropologul neo-zeelan-dez Elsdon Best de la înţeleptul maori Tamati Ranaipiri, pe care Mauss 1-a făcut celebru), care asociază bunurile schimbate cu conţinutul spiritual al acestor obiecte, „vehicule ale manei". Aceste obiecte sunt depozitare ale unei forţe magice, spirituale, pe care polinezienii o numesc *hau* şi care obligă primitorul să înapoieze darul primit. Mauss crede că a găsit astfel cheia lămuritoare a obligaţiei de a înapoia darul în această fascinantă idee a spiritului din obiectul dăruit, care tinde să se întoarcă la donator, „...este clar că în dreptul maori, legătura de drept, legătura prin bunuri, este una de suflet, căci obiectul însuşi are un suflet. De aici rezultă că a oferi un bun cuiva înseamnă a oferi ceva din tine însuţi." (Mauss, p. 53). Subliniind că în toate exemplele studiate grupul social care face daruri câştigă influenţă asupra grupului primitor, prin acest spirit al lucrului oferit, atâta timp cât nu a fost făcut un contra-dar, Mauss arată că „a accepta un bun de la cineva înseamnă a accepta ceva din esenţa lui spirituală şi din sufletul său; păstrarea darului ar fi periculoasă, chiar mortală..." (Mauss, p. 53). Astfel, Mauss a introdus una din ideile principale ale lucrării sale: identitatea existentă între donator şi lucrul dăruit„care păstrează în el spiritul donatorului. Mauss a intuit că circuitul schimbului de daruri nu e format numai din simple cercuri orizontale, imaginate de actele oblative între oameni (Casajus, p. 72). Cercurile pot fi imaginate şi pe verticală şi, de aceea, probabil, el şi-a oprit atenţia asupra celei

de-a patra obligaţii, darul pentru zei şi spirite, care joacă un important rol în economia şi morala darului. Remarcând faptul că în toate culturile studiate există o legătură între generozitatea oamenilor şi răsplata din partea divinităţii, savantul teoretizează pe marginea legăturilor între cele două categorii etnologice, bine conturate de el: *dar şi sacrificiu.* (Studiul, scris împreună cu H. Hubert, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* 1929, rămâne încă de referinţă în orice abordare ştiinţifică a temei.)

Meritul definitoriu al lui Mauss este încercarea lui de a descoperi, pe baza analizei schimburilor, a tranzacţiilor de bunuri în societăţi arhaice, regulile contractuale în societăţile moderne. Astfel, analizele lui nu lămuresc numai realităţile societăţilor arhaice, ele aduc elemente revelatoare privind societatea contemporană. El observă că oamenii au rămas tributari triplei obligaţii de a da, a primi şi a înapoia, sugerând ideea că statutul lor social depinde de felul în care se achită de aceste obligaţii. Alain Caille" remarcă această idee: „In aceasta (societatea contemporană), ca şi în cele dinainte, deşi în manieră diferiră, oamenii sunt supuşi triplei obligaţii de a da, a primi şi a înapoia darul şi tocmai prin maniera în care se achită de această obligaţie paradoxală de a fi spontani acced la statutul de fiinţă umană" (Caille, 1993, p. 3).

Referitor la îmbinarea între obligaţie şi libertate în morala darului, idee ce revine adesea pe parcursul demonstraţiilor sale ştiinţifice, Mauss concluzionează: „O parte considerabilă a moralei şi a vieţii noastre înseşi staţionează în această atmosferă în care darul, obligaţia şi libertatea sunt amalgamate" (Mauss, p. 169) şi, mai departe: „Trebuie să dăm înapoi mai mult decât am primit, ceva mai scump sau mai mare" (Mauss, p. 170). în acest context, el aminteşte despre „bucuria de a da în public, bucuria cheltuielilor generoase, efectuate cu talent, bucuria ospitalităţii şi a sărbătorii publice sau private" (Mauss, p. 174).

Preocupat de raportul între individ şi colectivitate, reputatul etnosociolog aduce în discuţie raportul între interes, „căutarea individuală a utilului" (Mauss, p. 183) şi dezinteres, între calculul

utilitar al lui *homo oeconomicus* şi „cheltuiala gratuită şi neraţională" (Mauss, p. 184) a darului pur.

Este ideea care, de când a fost lansată, animă dezbaterile cercetătorilor cu argumente pro şi contra privind concluziile lui Mauss pe marginea motivaţiilor darului, care relevă faptul că omul nu a urmărit întotdeauna doar interesul propriu şi profitul în schimbul de daruri. „Toate faptele economice pe care le-am descris sunt inspirate de o noţiune complexă; ea nu înseamnă nici prestaţie complet liberă şi gratuită, nici producţie şi schimb complet interesate de util" (Mauss, p. 179).

Metafora creuzetului, în care ar trebui amestecate conceptele utilizate de el — libertate şi obligaţie, generozitate, risipă, interes, utilitate —, exprimă cel mai bine concepţia lui Mauss privind morala şi economia „faptului social total": darul. Mesajul lui este încă actual şi se referă la existenţa unei solidarităţi între oameni, care se bazează pe moralitatea schimbului de daruri şi care, în opinia lui, constituie „cea mai veche ordine economică şi juridică pe care o cunoaştem" (Mauss, p. 180).

Incontestabil, contribuţia lui Mauss la cercetarea fenomenului darului ca fenomen social este esenţială. Numeroşi antropologi (C. Ldvi-Strauss, Francois Perroux, Jean Baudrillard) au văzut în *Eseu despre dar* una din lucrările de vârf ale cercetării antropologice, mai cu seamă prin revelarea unei legi fundamentale a comunicării umane (Nicolas, 1991, p. 16).

Deşi cercetătorii (antropologi, sociologi, economişti) recunosc în mod unanim meritele lui Mauss privind teoretizarea şi înţelegerea mecanismelor darului, el a fost totuşi criticat, mai ales pentru că a crezut că poate explica geneza „economiei şi moralei darului", plecând de la credinţa polineziană în *hau,* spiritul, sufletul lucrului dăruit.

Antropologii britanici de teren au criticat conceptul *hau,* ca şi cercetătorii din domeniul antropologiei economice, dintre care îl amintim pe Raymond Firth (1959), care respinge hotărât explicaţia metafizică a lui Mauss, bazată pe „forţa vitală" care animă darul. El relevă sancţiunile sociale ale reciprocităţii şi vede în faptul că darul

BIBLIOTECA JUDEŢEANĂ
"PETKE DULFIT
MARAMUftgŞ _____

presupune în mod obligatoriu o contra-prestaţie echivalentă, o formă specială de schimb economic. La rândul său, antropologul american Marschall Sahlins (1972) rediscută interpretarea lui Mauss şi propune o nouă traducere a textului maori, deplasând sensul lui *hau* în domeniul economic (în locul ideii de „spirit" o pune pe cea de „profit"). El a încercat să demonstreze că, prin contextualizarea noţiunii *hau* în mediul său etnografic, aceasta nu mai poate constitui un argument în explicarea circulaţiei darurilor, mai ales în societăţi moderne.

Alte critici ce i-au fost aduse lui Mauss (de exemplu, Claude Meillassoux, p. 25) se referă la limbajul juridic modern, utilizat pentru fenomene specifice societăţilor arhaice. Termeni ca „drept", „morală contractuală", „legătura juridică între părţi", „contracte" revin adesea în lucrarea lui Mauss şi ele l-ar fi condus la o interpretare istorică discutabilă, privind statutul darului, de verigă intermediară spre formele juridice moderne ale comerţului.

Acceptat sau nu, Mauss rămâne numele cu cea mai mare rezonanţă în antropologia darului prin conturarea dimensiunilor lui ca *fenomen social total.* Meritul lui principal este acela de a fi sesizat principiile economice care conduc tranzacţiile umane în societăţi arhaice, principii care contribuie totodată la explicarea funcţionării societăţilor moderne. El face efortul să înţeleagă instituţiile primitive, iar din perspectiva lor şi pe cele moderne. Dar interpretările lui Mauss nu se opresc la registrul economic şi social, ele ţintesc universul spiritual al omului, căutând să înţeleagă nu doar raporturile între oameni, ci şi raportul omului cu natura şi cosmosul, pătrunzând astfel în registrul cultural al semnificaţiilor darului.

#

Gel ce poate fi considerat continuatorul lui Marcel Mauss, deşi nu i-a trecut cu vederea punctele slabe ale demonstraţiei ştiinţifice, este Claude Ldvi-Strauss. El a fost preocupat de importanţa darului, a schimbului în viaţa socială, ca urmare a studierii impactului acestor fenomene asupra structurii sistemelor de rudenie şi a

regulilor de căsătorie din numeroase comunităţi. în timp ce Mauss a recurs la credinţele religioase pentru înţelegerea schimbului, LeVi-Strauss s-a folosit de structurile inconştiente ale gândirii, „la structure mentale inconsciente", pe baza căreia a dezvoltat originala sa teorie a darului. Ilustrativă în acest sens este lucrarea sa *Les structures elementatres de la parente'* (1949), în care, plecând de la postulatul că viaţa socială înseamnă schimb şi că societatea poate fi înţeleasă mai bine dacă este considerată limbaj, el teoretizează problematica darului înţeles ca limbaj de comunicare. Conform gândirii lui LeVi-Strauss, rudenia se bazează pe norme comune psihicului uman: obligativitatea respectării regulilor reciprocităţii, din care, de fapt, decurge caracterul definitoriu al darului: de a transfera, de bună voie, un obiect de valoare unei persoane sau unui grup, pentru a-l transforma în partener. El acordă conceptului de *schimb* o extensie aşa de vastă, încât, uneori, sfârşeşte prin a-l confunda cu cel de *reciprocitate* (obligaţia de a da înapoi ceva, în schimbul unui dar primit), idee pentru care a fost criticat (Racine, p. 9). Rămâne însă deosebit de apreciată ideea lui, conform căreia societatea este fondată pe *schimb* şi ea nu există decât prin combinarea tuturor formelor de schimb: de femei (rudenia), de bunuri (economia), de reprezentări şi cuvinte (cultura). „Cu Ldvi-Strauss viaţa socială devine un schimb perpetuum, prin care circulă, între indivizi şi între grupuri, cuvinte, bunuri, femei. Şi noi suntem invitaţi să căutăm originea acestui schimb, dincolo de gândirea conştientă, de cauzele explicite, recunoscute în inconştientul spiritului uman" (Godelier, 1996, p. 29).

Bazată pe teoria darului (pe legăturile care se creează prin schimbul de daruri), această idee programatică îl conduce pe renumitul antropolog la depistarea „inovaţiei" culturale a rudeniei, prin care susţine că rudenia prin alianţă înseamnă, de fapt, *schimb,* schimb de femei între bărbaţi, schimb care este, spune el, o importantă faţetă a prohibiţiei universale a incestului (Levi-Strauss, 1949, p. 592), alături de principala lui funcţie, de a substitui războiului pacea (idee introdusă, mai puţin explicit, şi de Mauss). El apreciază că din cele două componente ale rudeniei, alianţa şi

descendenţa, *alianţa* are greutate mai mare şi este *cheia* sistemelor de rudenie, de la cele mai elementare la cele mai complexe (Ldvi-Strauss, 1949, p. 126-152). în acest context, femeile nu numai că produc bunurile care fac obiectul darurilor, dar constituie ele însele „obiecte" ale darului, darul prin excelenţă, „supreme gift" (Gregory, p. 21). Lansarea ideii de a trata femeia ca pe un dar sau o marfă de schimb a stârnit reacţii adverse, numeroşi cercetători subliniind distincţia ce trebuie făcută între dar şi marfă, între schimbul ceremonial şi schimbul comercial, chiar şi atunci când te referi la societăţi arhaice (Godbout, 1992a, p. 155).

Ga un bun analist, Ldvi-Strauss nu se mulţumeşte însă numai să depisteze fenomenul schimbului şi obiectul lui; el se întreabă care sunt regulile după care acesta funcţionează, cum se dezvoltă capacitatea de a dărui a omului şi cum se dezvoltă spiritul reciprocităţii. Pentru a răspunde acestor întrebări, Ldvi-Strauss realizează o paralelă între structurile de gândire arhaice şi gândirea copiilor, bazându-se pe o cercetare psihanalitică mai veche (Isaacs, 1933), privind dezvoltarea socială a copiilor. Concluziile se concentrează în jurul opiniei că darul şi reciprocitatea sunt răspunsuri sociale ale necesităţii ancestrale a omului de siguranţă, iubire, prietenie, comunicare cu cei din jur (Ldvi-Strauss, 1949, p. 109).

Preocupările antropologului structuralist pentru problematica darului se regăsesc şi în alte lucrări. Proclamându-se continuatorul lui Mauss, el scrie prefaţa, devenită celebră, „Introduction a' l'oeuvre de Marcel Mauss", în care îşi exprimă fidelitatea faţă de concepţiile ilustrului său predecesor. Totuşi, îl critică pentru unele carenţe ale argumentaţiei ştiinţifice şi, mai ales, pentru încrederea ce a acordat-o valorii explicative a unei credinţe polineziene care, în fapt, conferă o percepţie animistă a darului, investindu-1 cu acea forţă spirituală — *hau* — pe care ştiinţa n-o poate accepta. De aceea, el contestă explicaţia întoarcerii darului datorită acestei forţe, pe care (ca şi *mana)* o consideră doar un simbol „în stare pură". Antropologul dezaprobă metoda utilizată de Mauss, aceea de a transforma o informaţie (aşa cum am mai arătat, culeasă de Elsdon

Best de la un informator maori, numit Tamati Ranaipiri) în *cheia* unui fenomen.

Opoziţia lui hotărâtă este, aşadar, de ordin metodologic, dar şi de ordin teoretic, pentru că el nu vede în *hau,* în spiritul lucrului oferit, decât un aparent motiv al schimbului de daruri, „o formă conştientă", care maschează „necesitatea inconştientă*': *„Hau* nu este raţiunea ultimă a schimbului: este forma conştientă sub care oamenii unei societăţi determinate, unde această problemă are o importanţă deosebită, au perceput o necesitate inconştientă, a cărei cauză se află în altă parte." (LeVi-Strauss, 1950, p. XXXIX).

Presupunând că este unul din cazurile în care etnologul poate fi înşelat (mistificat) de informator, el îşi pune întrebarea: „Nu ne aflăm oare în faţa unuia din acele cazuri, nu prea rare, când etnologul se lasă mistificat de indigen?" (Le"vi-Strauss, 1950, p. XXXVIII) şi avertizează asupra capcanelor ştiinţifice ce se pot ivi în domeniul sociologiei sau al etnografiei : „Etnografia s-ar dizolva într-o fenomenologie guralivă, amestec fals naiv, în care neclarităţile aparente ale gândirii indigene n-ar fi invocate decât pentru a ascunde confuziile, de altfel evidente, de acelea ale etnografului" (Levi-Strauss, 1950, p. XLVI).

Totodată, Mauss s-a înşelat, spune LeVi-Strauss, departajând cele trei obligaţii, *a da, a primi, a înapoia,* acolo unde nu există decât una: *schimbul.* Cunoscutul antropolog îi reproşează lui Mauss că n-a înţeles natura veritabilă a darului care este, spune el, o formă deghizată de schimb; aşadar, *a da, a primi* şi *a înapoia* nu sunt decât trei momente ale aceluiaşi fenomen — *schimbul.* In acest sens, LeVi-Strauss accentuează ideea că viaţa socială înseamnă în mod esenţial *schimb* şi se compune din sisteme simbolice (reguli matrimoniale, economie, artă, religie), organizate de structuri mentale inconştiente.

Concepţia lui LeVi-Strauss, conform căreia, în spatele reprezentărilor indigene şi al practicii darului s-ar găsi structurile inconştiente ale gândirii, a fost mult comentată în literatura antropologică. Printre alţii, Maurice Godelier nu neagă existenţa structurilor mentale inconştiente şi universale, dar arată, pe bună

dreptate, că aceste structuri nu pot constitui direct cauza_d ve sitâtii reprezentărilor şi practicilor conştiente, care duc 1> TMrietat în spaţiu si în timp a formelor de organizate a v.etu ■«MtoUj oferim directă la ea, trebuie luate în seamă formele *"*"%? ale gândirii, mecanismele sociologice, forţele sociale care acţ.o nează în practica darului (Godelier, 1995, p. 22). nersnec-

Toţi comentatorii apreciază schimbarea generala « persp tiv* în analiza faptelor sociale operată de Unte» d^?J importantei celor două componente ale existenţe! social~-reaiu i imaginarul, spre cea de a treia - simbolicu care in op m u. domini viaţa omului si trebuie să fie punctul de ţle^n °r ce analiză, implicit în analiza formelor şi a funcţnlor darului in cietatea umană.

DARUL - VALOARE RITUALĂ

Antropologii percep darul, în anumite ipostaze, ca^ntntual cu funcţii bine determinate în multiple secvenţe componentele scenariilor ceremoniale ce punctează v,am omului. Interpre pertinente ale schimbului de daruri, **«himb** receptatea P^ rituală, găsim în lucrările etnologului ^^^l^l ^ Teza lui de bază este bine cunoscută; conform a***«Oft,** «*» transformările din viaţa omului, toate schimbările in «mp,^ţ u sau în statutul social, cu disfuncţionalităţ.le ce pot urma, trebu controlate pentru atenuarea eventualelor forţe °^ «£.£ aceste momente, au putere de acţiune mai mare; ^Z^ realiza prin rituri speciale, care, începând cu Van G^^ numite "rituri de trecere": „rituri ce însoţesc fiecare ^himbare de loc, statut, poziţie socială si vârstă" (Van Gennep, *^£.£ modelul conceput de el, Van Gennep plasează, ca e eTMcntccen trale, darul şi practicile oblative. Remarcând *P^^ ^ toate cele trei faze ale riturilor de trecere - fej^fg hminală şi eea de integrare (agregare), el accen ueaza asupra prezentei darului în ultimele două. In aceasta perspectiva,

oblativ (ca şi mesele comune) devine rit de trecere, dar, mai ales, rit de agregare (Van Gennep, 1996, p. 119), cu rol important în depăşirea perioadelor liminale. El îşi opreşte atenţia cu precădere asupra funcţiei riturilor de integrare, aceea de asigurare a legăturilor, care pot fi pecetluite prin daruri (obiecte, flori, inele, monede, săruturi, sentimente). Legăturile pot fi întărite, aşa cum am văzut, şi prin alte categorii de daruri: femei, haine, mese, servicii, considerate ca aspecte particulare ale darului. In toate cazurile rezultatul este acelaşi: schimbul de daruri cu străinii îi transformă pe aceştia în parteneri, devenind mai puţin periculoşi. Cu atât mai mult, trecerea dintr-o etapă în alta, ca şi orice schimbare, în genere, trebuie marcată de efectul benefic al darului.

Van Gennep observă că riturile de separare corespund riturilor de agregare prin aceleaşi forme ale darului: se fac vizite, un ultim schimb de daruri, de urări, are loc o masă comună etc.

Pe baza unor generoase informaţii de teren, etnologul analizează limbajul particular al darurilor de nuntă. Ele au valoarea unor simboluri de acceptare sau refuz a cererii în căsătorie. „Refuzul de a accepta darul este un semn al neacceptării unirii propuse;. în cazul logodnelor înainte de naştere sau la vârste mici, înapoierea darului semnifică ruperea înţelegerii" (Van Gennep, 1996, p. 120). în perioada premaritală, valoarea simbolică a darului (batistă, inel) este asimilată unui angajament, unui adevărat contract tacit (Van Gennep, 1943, 1, I, p. 272). Dar valoarea rituală a darurilor creşte în contextul suitei ceremoniale a nunţii. Natura şi forma lor este reglementată prin constrângeri tradiţionale şi ele „acreditează" viitorul cuplu în grupul social (Van Gennep, 1943, 1, I, p. 347).

Referindu-se la comensualism „sau ritul de a mânca şi de a bea în comun ... [care] este, cu certitudine, un rit de agregare, de uniune materială propriu-zisă...", cât şi la „schimbul alimentar. care se face fără comensualitate", autorul remarcă apartenenţa lor la „vasta categorie a schimburilor de daruri" (Van Gennep, 1996, p. 36), care „creează continuitatea legăturii sociale în acelaşi mod ca şi comuniunea" (Van Gennep, 1996, p. 39). Mesele de botez sau (Ic nunta, ca şi masa de pomană, forme uzuale de dar. sunt bazate

pe „principiul participării alimentare", cu efecte în crearea legăturilor, a comuniunii, a solidarităţii temporare a unui grup social restrâns (VanGennep, 1943, 1, II, 779).

Numeroasele forme de daruri de nuntă (grupate în trei categorii: vestimentare, alimentare, menajere), permit teoretizări ale actelor comportamentale specifice secvenţelor rituale ale nunţii. El introduce în comentariul său străvechiul principiu *pan pro toto* (utilizat şi de Marcel Mauss), plasând astfel în universul darului tehnica magică, prin care e suficient să oferi un fragment dintr-un *tot* (pâine, prăjitură, floare) pentru a transfera forţa magică a acestuia asupra primitorului. Totodată, prin dăruirea unei părţi (dintr-un întreg), calităţile persoanei care dăruieşte se transmit persoanei care primeşte, spune Van Gennep (1943, 1, I, 245), actualizând străvechi credinţe în eficienţa magică a darului.

Continuatorul ideilor lui Van Gennep privind fenomenul ritual şi importanţa lui culturală este Victor Turner. Lucrarea sa, *Le phenomene rituel,* sinteză teoretică şi metodologică ce îmbină analiza structuralistă cu hermeneutica, subliniază raportul structură—antistructură în obiceiurile societăţilor studiate cât şi polisemia simbolurilor rituale, care devin mijloace de mobilizare, canalizare şi control al comportamentului uman.

Turner concepe ritualul ca o „inovaţie" culturală, ca act sau serie de acte formale sau convenţionale, ordonate într-o desfăşurare strereotipă, acte bazate pe tehnici magico-religioase şi care conferă semnificaţii simbolice unor evenimente. El preia conceptul, consacrat de Van Gennep, al „riturilor de trecere" cu cele trei faze — de separare, liminală şi reagregare sau reintegrare (Turner, 1990, p. 95). Dintre acestea, Turner relevă importanţa liminalităţii, „la p^riode liminaire", care, în societăţile ce ritualizează tranziţiile sociale şi culturale, este caracterizată prin atribute ambigue, dar încărcate cu o mare varietate de simboluri (Turner, 1990, p. 96). Pentru cercetător, aceasta marchează diferenţa între sfera semantică a ceremonialului şi cea a ritualului. Ceremonia este structurată, din punct de vedere normativ, pe realitatea socială, în timp ce ritualul, în faza liminală, distruge şi reconstruieşte o nouă

structură culturală (Turner, 1990, p. 96). Legat de acest fenomen, el observă posibilele deviaţii de la norme sau de la comportamentul normal, ce conduc la „drame sociale", la perioade de criză. In scopul aplanării neînţelegerilor, al restabilirii relaţiilor sociale, mesajele ce se transmit pot lua forma *darurilor,* simboluri ale înţelegerii, mijloace de conciliere şi de depăşire a conflictelor. Antropologul sesizează rolul important al darului, care punctează o comunicare „dramatic expresivă", ce orientează acţiunile ambelor părţi către obiectul darului, stipulând astfel importanţa acestui fenomen în riturile de trecere.

TEORIA DARULUI ÎN ETNOLOGIA CONTEMPORANĂ

Teoretizarea diferitelor probleme ale darului şi schimbului de daruri prin interpretarea fenomenelor circulaţiei bunurilor în societăţi primitive, dar şi în societatea modernă, a făcut obiectul preocupărilor multor etnologi contemporani.

Studii recente relevă complexitatea darului în societatea actuală, cu formele lui inedite (donatori de sânge, de organe, ajutoare umanitare), subliniind însă şi unele aspecte echivoce ale ideii de dar. Deşi unele păreri susţin că darul în stare pură (despre care vorbise şi Mauss la vremea lui) nu mai există, că el a făcut loc definitiv schimbului comercial şi calculului, etnologii apreciază, de pildă Jacques T. Godbout (1992 a, p. 221), că noi suntem toţi donatori şi primitori aproape în permanenţă, că darul este un fenomen prezent în viaţa contemporană şi că trebuie studiat în formele lui noi şi diversificate.

Aşa cum am mai arătat, în interpretarea modernă a darului sunt consemnate abordări teoretice opuse: orientarea utilitaristă, calificată în literatura de specialitate drept cinică, îşi propune să prezinte darul ca rezultat al interesului, calculului, egoismului, calităţi specifice lui *homo oeconomicus,* considerat omul societăţii contemporane; în contradicţie cu această orientare este cea antiutilitaristă.

calificată ca romantică şi care subliniază acele aspecte ce se referă la ideea de gratuitate, dezinteres, spirit de sacrificiu.

Orientarea utilitaristă

Specifică economiştilor sau antropologilor adepţi ai filosofiei materialiste, interpretarea utilitaristă consideră darul ca o formă particulară de schimb economic, în care circulaţia bunurilor este guvernată de legi precise, independente de relaţiile între indivizi. Legăturile sociale sunt luate în considerare doar ca instrumente de circulaţie şi redistribuire a bunurilor, în care primează interesul, motiv pentru care sunt criticaţi de numeroşi etnologi (Godbout, 1992 b, p. 217).

Noţiunea de interes, de căutare a utilului individual, pe care se bazează orientarea utilitaristă, a fost discutată şi de Mauss (p. 183), dar el a ştiut să-i limiteze dimensiunile, ideea lui de bază în acest sens fiind rezumată de fraza: „O parte considerabilă a moralei şi a vieţii noastre înseşi staţionează în această atmosferă, în care darul, obligaţia şi libertatea sunt amalgamate" (Mauss, p. 169).

Orientarea economică a găsit reprezentanţi de seamă în antropologia culturală americană, care, relevând diversitatea culturii umane organizată în jurul valorilor proprii fiecărei culturi, accentuează asupra universalităţii motivaţiilor strict economice în relaţiile dintre oameni. Studiile lui Melville Herskovits sau Raymond Firth dezvoltă teoria schimbului, cu atenţie specială asupra schimbului comercial. Ei fac referiri şi asupra darului, ca formă de schimb în societatea umană, subliniind sensul acestuia de investiţie materială în vederea obţinerii unui profit social, fenomen vizibil, mai ales, în lumea contemporană, după părerea lor.

Remarcabile în acest domeniu sunt şi contribuţiile etnologilor francezi şi, mai ales, ale etnologilor marxişti din anii 70, între care sunt de reţinut numele lui Maurice Godelier (care, pe parcurs, a revenit în mare parte asupra interpretărilor sale), Claude Meillasoux, Emmanuel Terray, care evidenţiază caracterul determinant al economicului în viaţa omului modern. Contribuţii

teoretice deosebite în interpretarea economică a darului are şi Pierre Bourdieu, a cărui gândire, în mod deosebit, a fost influenţată de Marx. Pentru el, interesul material este preponderent, şi, drept urmare, minimalizează importanţa motivaţiilor şi finalităţilor simbolice în comportamentul uman.

Viziunea economică a darului are în vedere şi aserţiunea lui Mauss, conform căreia darul este „ficţiune, formalism şi minciună socială, mascând obligaţia şi caracterul economic" (Mauss, p. 38). Este notabilă, în această viziune, preocuparea pentru paralela dar — troc, dar — marfă, pentru raportul schimb de daruri — schimb comercial, în scopul depistării diferenţierilor şi asemănărilor între aceste categorii (Gregory, p. 24; Berthoud, 1991, p. 79).

In ceea ce priveşte asemănările, numeroasele studii asupra înţelegerii comparative a naturii darului şi a mărfii arată că aceste două forme ale vieţii sociale au în comun faptul că aparţin universului schimbului, în sensul său cel mai larg: „Darul şi marfa pot fi privite ca două forme speciale ale schimbului în general" (Berthoud p. 82). Societatea este percepută ca o reţea de schimb, la care toţi membrii ei participă activ, astfel că schimbul are mare rol în garantarea ordinii sociale: „Schimbul poate garanta ordinea socială, relaţiile bune, adică cele ale darului şi contra-darului, precum şi cele privind cumpărarea şi vânzarea" (Berthoud, p. 82).

Relativ la diferenţieri, ideea centrală susţine că darul, ca şi marfa, se referă la organizarea relaţiilor, dar, în vreme ce schimbul de daruri stabileşte relaţii între persoane, schimbul de mărfuri stabileşte relaţii între obiectele schimbate. G. A. Gregory rezumă deosebirile, arătând că schimbul de mărfuri este un schimb de obiecte alienabile între persoane care se găsesc într-o stare de independenţă reciprocă, tradusă prin stabilirea unei relaţii cantitative între obiectele schimbate, în timp ce schimbul prin dar este un schimb de obiecte inalienabile între persoane care se găsesc într-o stare de dependenţă reciprocă, tradusă prin stabilirea unei relaţii calitative între protagonişti (Gregory, p. 101).

Diferenţierile se referă şi la dinamică: în timp ce darul, care conservă memoria relaţiilor anterioare între persoane, are o

dinamică temporal verticală, marfa, care conservă doar preţul, memoria legăturii între lucruri, tinzând să elimine trecutul, are o dinamică orizontală (Godbout, 1992 a, p. 241). Pentru o mai mare precizie, specialiştii (de exemplu, Karl Polanyi) au identificat, de fapt, trei moduri de circulaţie a bunurilor cu mari deosebiri între ele: *piaţa* (care ascultă de principiul echivalenţei între lucruri şi reglează raporturile între client şi vânzător prin intermediul preţului), *redistribuirea* (care se supune principiului egalităţii sau diminuării inegalităţii prin drepturi din partea statului) şi *reciprocitatea* (care se supune legilor darului) (Godbout, 1992 b, p. 220).

Preluând vocabularul economiştilor, etnologii îl adaptează fenomenului darului, vorbind despre valoarea de schimb, valoarea de folosinţă, valoarea convenţională (Meillassoux, p. 47), sau introduc noţiuni noi, precum valoarea de legătură, care este, în fapt, valoarea simbolică a darului (Godbout, 1992 a, p. 243).

Deşi marcate de amprenta utilitaristă, exagerând faţeta economică a darului, discuţiile asupra raportului dar-marfă, asupra asemănărilor şi deosebirilor dintre ele, susţin, în fond, punctul de vedere etnologic, referitor la importanţa darului, fenomen determinant prin dimensiuni şi semnificaţii în organizarea vieţii grupurilor sociale: „Darul constituie o formă importantă şi originală a circulaţiei obiectelor şi serviciilor, despre care se vorbeşte foarte puţin în comparaţie cu Statul [formele etatizate ale schimbului — *n.n*\ sau cu piaţa" (Godbout, 1992a, p. 222).

Paradoxul darului

Una din întrebările ce apar cu insistenţă în literatura etnologică se referă la existenţa sau nu a darului, a darului pur, gratuit, în societatea umană, fie ea arhaică sau modernă. Răspunsul se cantonează, de obicei, în negarea fenomenului, cu precădere în gândirea utilitaristă, pentru care singurul dar adevărat este cel dezinteresat (iar în societatea umană, mai ales în cea modernă, dezinteresul este imposibil, spun ei, după cum am mai arătat). Chiar şi pentru societăţile primitive, lucrări etnologice, alcătuite

pe baza unor serioase cercetări de teren, demonstrează că mecanismele circulaţiei bunurilor se bazează pe calcule precise, fie că este vorba de schimbul prin *troc,* fie prin acte oblative. Desigur, nu poate fi vorba de raporturi comerciale, aşa cum le înţelegem azi; dar, după Marcel Mauss, „piaţa este un fenomen uman care, în opinia noastră, nu este străin nici uneia dintre societăţile cunoscute, în care regimul schimbului este diferit de al nostru" (Mauss, p. 38). Studii recente dovedesc existenţa unei logici comerciale în funcţionarea transferurilor de obiecte scumpe sub forma darurilor, a schimburilor ceremoniale, care respectă principiul reciprocităţii şi al echivalenţei (Latouche, p. 131) în orice societate, arhaică sau modernă. Un exemplu convingător ne oferă Annette Weiner, urmaşa lui B. Malinowski în cercetarea insulelor Trobriand, care descrie, în amănunt, calculele pe care şi le fac localnicii pentru a şti *dacă* şi *când* trebuie să introducă în circuitul practicii *kula* bunurile de preţ familiale. Cu atât mai mult în societatea modernă darul pur, spontan, dezinteresat, nu ar exista. „Nu există dar gratuit", spune hotărât Mary Douglas în titlul unui text prin care prefaţează ediţia engleză a operei lui Marcel Mauss. Alături de ea, numeroşi cercetători demonstrează că darul pretins dezinteresat este o ficţiune. J. Godbout prezintă clar raţionamentul celor ce neagă existenţa darului: „Cine spune dar spune gratuitate; cine spune gratuitate spune absenţa gestului înapoierii; însă, când se cercetează darul se constată că el este întotdeauna înapoiat; acesta este punctul de plecare pentru cea mai însemnată lucrare scrisă vreodată asupra darului: «darurile... în teorie voluntare, în realitate obligatoriu făcute şi înapoiate» (Mauss); deci, se dăruieşte pentru a se primi; deci nu este gratuit; darul nu există. El este un schimb comercial deghizat, înapoierea întârzie adesea, dar ea există şi cei care refuză să o recunoască sunt naivi sau ipocriţi" (Godbout, 1992 a, p. 222).

Principala obiecţie adusă darului în studiile etnologilor contemporani se referă la contradicţia fundamentală existentă în practica oblativă între interes şi dezinteres. între gratuitate şi calcul, cu alte cuvinte, între libertate şi obligaţie (folosind exprimarea lui

Mauss). Este discutată mai ales noţiunea de *gratuitate* a gestului, noţiune pe care ar trebui s-o implice darul, gratuitate care simbolizează, de fapt, *unilateralitatea* gestului, care nu trebuie să presupună un răspuns simbolic sau material, un contra-dar la darul primit. In aceasta ar consta paradoxul darului: sau darul nu este gratuit (pentru că aşteaptă un contra-dar) sau darul nu există (pentru că nu este gratuit). Cum am mai spus, numeroşi teoreticieni susţin că darul trebuie să fie *gratuit, dezinteresat, liber* (altfel nu e dar), dar că, în lumea noastră, neexistând gratuitate, dezinteres, întotdeauna primitorul „plăteşte", într-un fel sau altul, darul primit. In acelaşi timp, se vorbeşte despre *generozitate, binefacere, recunoştinţă,* ca atribute frecvent întâlnite în societatea contemporană, astfel că, inerent, se ajunge la concluzia, bine demonstrată de etnologii francezi, în legătură cu relaţiile sociale, care sunt un amestec de egoism şi altruism, de calcul şi filantropie (Godbout, 1992 a, p. 24).

In acest context, este amplu discutată noţiunea de *reciprocitate* în sistemul oblativ, prin prisma căreia, de asemenea, darul este văzut la interferenţa între interes şi obligaţie, între gratuitate şi calcul. înţelese ca strategie de echilibru, regulile de reciprocitate conferă darului „semnificaţii relaţionale evidente" (Cordonnier, p. 139), înglobându-l în sistemul relaţiilor sociale: „... fiecare dar face parte dintr-un sistem de reciprocitate care pune în joc onoarea atât a celui ce dăruieşte cât şi a celui ce primeşte, în aşa fel încât darul nu este decât un element al sistemului complet" (Douglas, p. *101).*

Perenitatea darului în societatea contemporană, „valoarea lui de legătură" în relaţiile de familie, de prietenie sau de vecinătate, organizarea lui într-un sistem coerent sunt, de asemenea, probleme mult discutate, punând în umbră speculaţiile pe marginea aşa-zisului paradox al darului. Ciclul celor trei obligaţii, sesizat de Mauss — a da, a primi, a înapoia — rămâne mecanismul de bază în funcţionarea sistemului darurilor, în care noţiunile de gratuitate, interes, obligaţie, libertate sunt complementare.

Etnologii, cu argumente suficiente, demonstrează astfel că darul există în societatea modernă, aparent individualistă şi materialistă, de vreme ce el formează un *sistem* şi constituie baza relaţiilor sociale interpersonale. Se vorbeşte tot mai mult despre „spiritul" darului, care include adesea spontaneitate, libertate, non-calcul. Luând ca exemplu donatorul de organe, J. Godbout ajunge la concluzia: „spiritul darului se opune radical calculului..." (1992 a, p. 138). Dar, mai departe, este nevoit să recunoască faptul că această teorie este, în genere, contrazisă de realitate. Chiar şi viziunea idealistă a darului pur, care trimite la morala creştină a iubirii aproapelui şi a caritătii, după modelul lui Hristos, trebuie să admită că, în realitatea profană, noţiunea are conotaţii complexe. Ideea creştină, conform căreia doar Dumnezeu poate dărui, poate fi cu adevărat generos, iar omul trebuie să-I imite, este completată de ideea că Dumnezeu nu poate fi egalat de om în această direcţie, în consecinţă darul omului nu poate accede spre puritatea gestului divin.

La întrebarea cum se explică tensiunea existentă între gratuitatea darului şi calculul implicit din actul înapoierii darului, prin urmare cum se explică paradoxul darului, unii etnologi au găsit răspunsul doar în modelul agapei pure şi în dragostea sfinţilor creştini pentru oameni, la care este total absentă preocuparea pentru calcul, pentru echivalenţa dar — contra-dar (Godbout, 1992 c, p. 239).

In discuţia privind paradoxul darului, un concept nou introduce Guy Nicolas, cel al *darului ritual,* ca faţetă economică a schimbului simbolic (1996, p. 81). El îi acuză şi pe antiutilitarişti, ca şi pe utilitarişti, că ignoră „imensa maşinărie a schimbului simbolic", care se regăseşte în darul ritual. Acesta nu are nimic în comun cu darul gratuit, cu caritatea, dar nici cu schimbul utilitar. într-o societate în care darurile mercantile domină toate relaţiile sociale, *darul ritual* respectă *norme rituale,* fiind, în acest fel, un mod particular de schimb, care echilibrează şi chiar ordonează viaţa socială — „Principiul său de bază este reversibilitatea ofrandei oferite, care anulează interesul utilitar al acesteia şi substituie jocului

darurilor şi contra-darurilor dus-întorsul unei pierderi reciproce, permanent reînnoită, întotdeauna după normele ritului" (Nicolas, 1991, p. 17). El diferenţiază darul ritual de darul caritativ, practica rituală (care implică generozitate şi gratuitate) de practica oblativă de inspiraţie religioasă creştină (care promovează principiul iubirii aproapelui, al caităţii, altruismului). Actul oblativ ritual, în opinia sa, este investit cu o funcţie utilitară, fiind instrument rectificator al exceselor mercantilismului modern (1996, p. 85), dar are şi o marcată funcţie simbolică, ce îi conferă gratuitate şi spontaneitate.

Enigma actului oblativ

Se poate înţelege de ce trebuie să dăruieşti, dar e dificil să înţelegi de ce trebuie să înapoiezi darul — este o altă problemă care îi preocupă pe cercetătorii acestui complex fenomen. S-au scris chiar lucrări speciale, dintre care amintim: *L'enigme du don* (M. Godelier), *L'enigme de la troisieme penonne* (D. Casajus), lucrări ce încearcă să găsească răspunsuri convingătoare întrebărilor ivite în jurul „obligaţiei" de a înapoia darul.

Jocul _ dar—contra-dar devine enigmă, spune M. Godelier (1995, p. 19), nu doar pentru culturile primitive, dar şi pentru cultura modernă. Şi Mauss şi-a pus întrebarea privind „regula de drept şi de interes", care face ca darul să fie înapoiat. Totodată, el se întreabă cărei forţe i se datorează nevoia întoarcerii darului (Mauss, p. 38). El a văzut răspunsul acestor întrebări în unele „mecanisme spirituale", în străvechile credinţe polineziene, despre care am amintit mai sus, care atribuie lucrurilor un „suflet", un spirit, o forţă care le împinge să circule (în unele cazuri, să revină la proprietarul lor).

La locul cuvenit am arătat că Mauss a fost criticat pentru această eroare metodologică, calificată drept „limită în gândire", cum s-a exprimat Levi-Strauss în celebra sa prefaţă (1950, p. XXXVIII). Deşi numeroşi etnologi (M. Sahlins, R. Firth, D. Casajus) au încercat să reinterpreteze conceptul *hau* şi să-i restabilească semnificaţiile în raportul dar — contra-dar, iar alţi numeroşi etnologi au încercat noi explicaţii ale înapoierii darului, până acum etnologia

nu a reuşit să găsească o dezlegare convenabilă a acestei enigme. Remarcăm analiza atentă a lui M. Godelier, care găseşte „mecanisme sociologice" în acest dus-întors al darului, explicând că darul şi contra-darul (aceluiaşi obiect la popoarele primitive sau al unuia echivalent în societatea modernă) constituie modul cel mai simplu, mai direct, de a produce dependenţa şi solidaritatea în raporturile sociale. Mai ales în societatea modernă, deşi caracterizată prin schimb comercial şi contract individual, darul produce raporturi sociale ce combină solidaritatea cu dependenţa. Prin aceste observaţii Godelier prelungeşte şi completează interpretarea lui Mauss referitoare la nevoia omului de a înapoia darul primit, subliniind că există motive, forţe ce au o bază sociologică, care constrâng indivizii şi grupurile să dăruiască, iar pe de altă parte să înapoieze darul (sau daruri echivalente), în scopul restaurării echilibrului social, al egalităţii statutului lor social. In acest context, darul, ca act şi ca obiect, poate semnifica ansamblul raporturilor sociale al căror instrument şi simbol este (Godelier, 1995, p. 26).

Există, aşadar, o logică a darului şi a contra-darului în societatea modernă, în care pot fi depistate raţiunile *echivalenţei* (principiu specific relaţiilor comerciale): „în acest context al desacra-lizării forţate a apărut, în locul vechilor schimburi comerciale, un nou sistem ce îmbină economia darului cu cea a profitului comercial" (Godelier, 1996, p. 216).

Acest nou sistem, în care echilibrul dar—contra-dar este deosebit de important în formarea şi menţinerea legăturilor sociale, are o structură bine definită, ce îmbină elemente ale darului tradiţional cu formele noi ale darului.

Enigmatic sau nu, darul a existat şi continuă să existe în forma sa dihotomică dar—contra-dar, binecunoscută de la începuturi de istorie, vorbind, în limbaj specific, despre solidaritatea, dar şi despre dependenţa, ce se creează între oameni în actul dăruirii.

Ambivalenţa relaţiilor

Strâns legată de problema „enigmei" darului, a jocului dar—contra-dar este problema dublului raport pe care darul îl creează

între donator şi primitor prin simplul act al dăruirii. Este vorba de solidaritate (aşa cum arătam mai sus, pentru că donatorul împarte cu primitorul din bunurile sale) şi, totodată, de un raport de superioritate, pentru că primitorul, acceptând darul, se îndatorează faţă de donator şi se plasează într-o poziţie inferioară. Această poziţie poate fi provizorie dacă darul este înapoiat, dar ea poate deveni definitivă dacă darul nu este înapoiat (Godelier, 1995, p. 16). B. Malinowski a sesizat acest aspect dar cel care 1-a analizat cu atenţie a fost M. Mauss. El a relevat legătura care există între transferul material al obiectelor şi ierarhia socială: „A dărui înseamnă să-ţi manifeşti superioritatea, să fii mai sus, să fii magister; să accepţi fără să oferi înapoi mai mult, înseamnă să te subordonezi, să devii client şi servitor, să devii mic, să cobori (minister)" (Mauss, 1993, p. 182). Pentru a-şi susţine ideea, el dă exemple concrete privind stabilirea ierarhiei între şefi şi vasali prin intermediul darurilor.

Ca urmare a actului oblativ intervine o schimbare, o inegalitate de statut între donator şi primitor, inegalitate care se poate transforma în ierarhie, în anumite circumstanţe (nefavorabile primitorului). Alain Testart (p. 90-93) discută pe larg forma particulară a ierarhiei pe care o creează darul prin oferirea şi primirea lui. El poate întreţine o ierarhie preexistentă (superiorul dăruieşte pentru a-şi confirma poziţia) sau poate răsturna această ierarhie (inferiorul înapoiază daruri mai mari, devenind, în acest fel, superior). In opinia antropologului francez, aceasta ar putea fi explicaţia contra-da-rului: „Această dimensiune ierarhică a darului pare a fi cheia problemei: ea ne permite să înţelegem că există un *motiv* să înapoiezi (şi nu neapărat o obligaţie), că poate fi un schimb (care este o simplă consecinţă), dar poate şi să nu fie, dacă primitorul nu este în măsură să înapoieze darul" (Testart, p. 93).

După cum foarte bine observă M. Godelier (1996, p. 21), se poate vorbi de două mişcări opuse în actul dăruirii: una îi apropie pe protagonişti, cealaltă îi îndepărtează social, pentru că îl pune în postura de datornic pe unul dintre ei. în acest sens, Godelier relevă un aspect al forţei negative a darului, care poate fi, succesiv,

act de generozitate, gratuit, dar şi act de violenţă deghizată într-un gest dezinteresat. El dă de exemplu societăţi în care indivizi incapabili să-şi onoreze datoriile devin sclavi sau se văd constrânşi să-şi dea copiii ca sclavi, reliefând relaţia de inegalitate pe care darul o poate crea între persoanele implicate (Godelier, 1996, p. 29).

Magia darului

Comentariul nostru pe marginea ideilor vehiculate în literatura etnologică, evidenţiază, sperăm, complexa problematică a darului, aşa cum este perceput în gândirea contemporană. Analiza pertinentă a cercetătorilor darului nu a accentuat însă, după opinia noastră, faţeta magică a fenomenului, atât de prezent în viaţa cotidiană sau de sărbătoare. înzestrat cu o forţă specială, având ca principală formă de exprimare simbolul şi acţionând conform unor mecanisme psihice subtile, darul poate fi corelat prin funcţii şi finalităţi cu magia sau, mai mult, poate fi considerat o tehnică magică de influenţare şi dominare a celor din jur şi chiar a divinităţii. In această ordine de idei, dacă acceptăm opinia lui M. Mauss privind existenţa unui „spirit" al darului, principiul pe care se întemeiază *schimbul de daruri* este complementar principiului magic surprins de Frazer (I, p. 30), potrivit căruia „lucrurile care au fost odată în contact unele cu altele continuă să acţioneze unele asupra celorlalte, la distanţă, şi după ce contactul fizic a încetat". Principiul a fost reluat de Durkheim (p. 326), ca şi de H. -Hubert şi M. Mauss, care au relevat mecanismele tehnicii magice, bazate pe „eficacitatea gesturilor şi autoritatea ideilor" (1969, p. 19). Această tehnică este în directă legătură cu ideea lui Mauss, de care aminteam mai sus, referitoare la existenţa unui spirit al lucrului oferit, în jurul căreia celebrul savant îşi construieşte eşafodajul teoretic al schimbului. Ideea nu este respinsă în întregime de etnologii contemporani, în numeroasele pagini pe care le-au publicat pe marginea textului maori care l-a inspirat pe Mauss să afirme, fără echivoc, că „legătura prin bunuri este una de suflet, căci obiectul însuşi are un suflet. De aici, rezultă că a oferi un bun cuiva, înseamnă a

oferi ceva din tine însuţi..." iar „...a accepta un bun de la cineva, înseamnă a accepta ceva din esenţa lui spirituală şi din sufletul său" (Mauss, p.53).

Identificată de Mauss nu numai la populaţiile din insulele Pacificului, ci şi la cele din nord-vestul american, această credinţă larg răspândită pare încă actuală. Referindu-se la societatea franceză a timpului său (cu exemple de teren), Mauss remarcă: Lucrurile vândute au un suflet al lor, sunt încă urmate de fostul lor proprietar şi ele îl urmează la rândul lor" (Mauss, p. 170), relaţie cu atât mai pregnantă în fenomenul darului, în care „spiritul lucrului oferit" acţionează atât asupra donatorului, cât şi asupra primitorului.

Şi Van Gennep subliniază funcţiile magice ale darului în faza de separare sau de integrare în riturile de trecere. Mai mult, el observă că schimbul de daruri cu persoane străine în faza liminală îi transformă pe aceştia în parteneri, prin acest schimb magic ei devenind mai puţin periculoşi. Amintim aici şi teoriile lui Mircea Eliade privind semnificaţiile „întemeietoare" ale darului sub forma sacrificiului, prin transferul magic al sufletului animalului (de exemplu, într-o construcţie), cu efecte benefice asupra rezistenţei acesteia în timp.

Putem aprecia că etnologii, mai ales Mauss, s-au referit la o energie specială cu care este încărcat darul, o forţă aparte existentă în lucrurile care circulă sub forma darurilor. Această forţă le conferă, în tipare arhaice de gândire, statutul de „moştenire magică"; ea are şi în gândirea omului culturilor evoluate o mare valoare spirituală în schimbul de daruri, atât pentru donator cât şi pentru primitor. Există o identitate între donator şi lucrul dăruit, bazată pe o „forţă vitală" ce animă lucrurile şi oamenii, care face bunurile să circule (Casajus, p. 32), dar care, în acelaşi timp, reprezintă o forţă supranaturală, ce îl împinge pe primitor să înapoieze darul (Ki'lani, p. 156).

Această problemă, a *contra-darului,* îi preocupă în mod deosebit pe cercetătorii contemporani care încearcă, pe bună dreptate, să deplaseze explicaţia acestuia din domeniul spiritual al credin-

telor magice în cel al explicaţiilor sociale si psihologice, dar mc unul nu eludează din analizele sale ideea „spiritului lucrului oferit", introdusă de Mauss. Revenind la această idee observam ca mult discutata problemă a *contra-darului* găseşte explicaţii plauzibile în câmpul semantic al magiei darului, în acţiunea energiei simbolice pe care o conţin şi o emană obiectele vehiculate ui schimbul de daruri, energie care modelează atitudinea primitorului, răspunsul lui faţă de gestul donatorului.

Există, putem spune, o strânsă complementaritate intre *dar* magic,* ce se datorează, mai ales, mecanismelor si ţ"f^£^ gice (individuale sau colective) comune. Dar trebuie sa observam că în timp ce „ritul magic este expresia unei *votnţe* PU«*»£ afirmată în fiecare detaliu al ritualului, tinzând la subjugarea fiinţelor supranaturale sau la dominarea forţelor naturale care mod obişnui, scapă puterii omului (Maxwell, D. 13),darul este m* ales, expresia unei *dorinţe* (considerată de specialişti important agent magic ca şi *voinţa),* ce tinde să influenţeze de obicei£«m relaţiile cu fiinţele supranaturale sau eu semenii. Trebuie totodată notat că, similar actului magic, actul oblativ acţionează asup a conştientului, dar şi asupra subconştientului (prin conexiunile simbolice pe care le operează), influenţând intenţiile şi W»[le] °™^ Ambele acte (magic şi oblativ) au scopul să ™ƒ™™^L\ tamentul uman, dar se remarcă, în acest context, însuşirea damlm de a transforma, a domina, a orienta atitudinea primitorului [in] sensul dorit de donato, Explicaţia acestei forţe o găsim in capacitatea darului de a acţiona prin stimuli specifici asupra subcon stientului, concomitent cu mesajele bazate pe *sugestie* cu influent asupra conştientului). în acest fel, darul se adresează aprec em noi, mai mult decât magia, zonelor afective ale personalităţi, sen sibilităţii, sufletului.

Psihoterapia modernă accentuează importanţa *nigestm* şi a efectelor sale îndreptate spre latura emoţională a psihiculux care declanşează reacţii comportamentale corespunzătoare mesajului sugerat. Mesajul darului, transmis prin forţa lui simbolica, prin energia pe care el o emană, este orientat, în majoritatea cazurilor,

spre captarea bunăvoinţei, spre stabilirea unor relaţii amiabile, cordiale, între donator şi primitor. Acţiunea darului, perceput ca agent magic capabil să transmită mesaje cu putere de sugerare a răspunsului, poate fi identificată cel mai bine în raportul *dar—contra-dar,* explicând astfel nevoia de a înapoia darul primit (sau unul echivalent). Declanşat prin aceleaşi mecanisme psihice ca şi *darul, contra-darul* are aceleaşi funcţii şi finalităţi magice ca şi el, contribuind la echilibrarea relaţiilor omului cu transcendentul sau cu semenii, evidenţiindu-şi rolul *pozitiv* în acest sens.

Pe de altă parte însă darul implică şi elemente de *magie negativă.* Mauss a relevat pericolul, chiar mortal, pe care îl presupune păstrarea darului şi neînapoierea lui, pentru că, accentuează el, darurile, datorită „spiritului lor", „au o influenţă magică şi religioasă asupra noastră" (Mauss, p. 53).

Având în vedere rezultatele studiilor ilustrului înaintaş, cercetătorii au făcut o apropiere între spiritul darului şi vrăjitorie (Kilani, p. 160), apropiere care conduce mai departe la ideea că darul, înzestrat cu forţă magică, reprezintă o condiţie a *fecundităţii* (Godbout, 1992a, p. 191). Şi Rene" Girard face o legătură între *dar* şi *vrăjitorie,* aceasta din urmă fiind considerată de el, alături de răzbunare şi sacrificiu, ca subansamblu al logicii darului (Girard, p. 135). '

Mergând mai departe cu interpretarea, observăm posibilitatea departajării actului oblativ (asemănător celui magic) prin raportarea la *alb* şi *negru,* ca simboluri corespunzătoare scopului *pozitiv* sau *negativ {magie albă* — divinatorie, medicală — descântece, *magie neagră* — vrăji, farmece, blesteme). Ca şi actul magic, darul poate avea rol constructiv, însă şi distructiv, poate avea o faţetă albă, dar şi una neagră, negativă, o latură malefică, opusă magiei pozitive, benefice, pe care o concentrează în mod obişnuit. Condiţiile ei de apariţie sunt favorizate mai ales de refuzul sau neînapoierea darului (ce alterează relaţiile între oameni), situaţii mai neobişnuite, rare faţă de practica obişnuită a darului, în care funcţionează reciprocitatea, iar oferirea contra-darului este o condiţie obligatorie. Chiar dacă răspunsul este doar spiritual (recunoştinţa),

el este regăsit, în genere, în registrul pozitiv al sentimentelor umane: bucurie, iubire, comunicativitate. Acestea sunt influenţate clar de simbolul pe care darul îl include, care, ca şi în magie, este element dinamic în circulaţia forţelor benefice. Pentru că, dincolo de valoarea materială, darul poate fi definit prin simbolul său, ca mod de expresie a gândirii, dorinţei sau voinţei, cu evidentă acţiune magică, în sensul dorinţelor individuale sau colective. Şi, după cum Roman Jakobson vorbea de funcţia magică şi încântătoare a limbajului, de utilizarea mesajului verbal ca unealtă de comunicare, tot atât de bine se poate vorbi de funcţia magică a darului în ipostaza lui de mesaj (neverbal) în comunicarea cu semenii sau cu transcendentul. Trebuie subliniat însă faptul că, de obicei, înmânarea darului este însoţită de cuvinte, uneori de formule consacrate, limbaj care amplifică valenţele magice ale actului oblativ (asupra rolului cuvântului în schimbul de daruri vom reveni).

Rolul femeii

Simbolismul darului, aspect important, cu reflexe subtile în comportamentul uman, relevă rolul determinant al femeii în acest compartiment al existenţei umane. Ea însăşi simbol al darului, „darul prin excelenţă", femeia „se dăruieşte" pe sine în dragoste, ea este „dată în căsătorie", ea „dăruieşte" viaţa (copilul). începând cu C. LeVi-Strauss, care, în analiza structurală a sistemelor de rudenie, s-a oprit îndelung asupra statutului femeii ca „obiect" al darului, al schimbului între bărbaţi, literatura antropologică a relevat legătura specială dintre femeie şi dar, comună tuturor societăţilor umane. Argumentele aduse sprijină afirmaţia tranşantă a lui CAGregory, referitoare la faptul că obiectul privilegiat al darului nu îl constituie bunurile, ci persoanele, femeile (Gregory, p. 96). Dar femeia nu numai că este considerată *dar,* ea este considerată principalul producător al bunurilor care fac obiectul darurilor şi, totodată, principalul factor în circulaţia lor.

O calitate a femeii este maniera afectivă în care intră în relaţii cu ceilalţi. Darul, fiind o activitate şi o relaţionare afectivă, intră, bineînţeles, mai mult în sfera preocupărilor feminine. Se adaugă la

aceasta faptul că femeia deţine locul prioritar în obiceiurile ce marchează viaţa ceremonială şi rituală, în care importanţa practicilor oblative creşte, motiv pentru care statutul femeii este ascendent bărbatului în universul darului. „Conform disciplinelor antropologice, în logica socială activitatea legată de dar este o activitate feminină" (Giannini, p. 208)

Această observaţie este comună studiilor făcute de specialişti, atât pe materialul oferit de societăţile primitive, cât şi de cele evoluate. In acest sens, Annette B. Weiner, continuatoarea lui Malinowski, a sesizat existenţa unui sistem ceremonial oblativ, în exclusivitate controlat de femei, care le asigură acestora rolul dominant în actele simbolice, la naştere, la moarte, prin care societatea intră în contact cu ordinea cosmică (Weiner, p. 52). Acest sistem ceremonial oblativ s-a perpetuat în timp, astfel că „...universul darului în societatea noastră, mai mult ca oricând, poate, este specialitatea, competenţa femeilor", spune J. Godbout (1992 a, p. 55), referindu-se la rolul crescut al femeii, în genere, în societate, la rolul ei în asociaţiile -umanitare, ce promovează darul în formele lui noi.

Aşadar, simbol al darului, totodată responsabilă a actelor simbolice regăsite în registrul magic al actului oblativ, femeia face parte din faţeta magică a darului. In această calitate simbolică, ea poate fi un reper în confruntarea de idei împotriva utilitarismului, care reduce darul la intersecţia uniformizantă a interesului şi puterii (dominării celorlalţi). Prin sensibilitatea feminină, darul capătă resorturi ce pot fi uşor identificate în sfera spirituală şi îi conferă acea putere imanentă, acele virtuţi magice, cu efect în planul relaţiilor, despre care am scris mai sus.

SACRIFICIUL — DARUL PRIMORDIAL

Origini

In istoria culturii umane, un act de importanţă majoră îl constituie oferirea de ofrande divinităţilor protectoare, act ce respectă

principii şi interdicţii rituale precise. Sub forma sacrificării unui animal (în unele societăţi şi a unor oameni) sau a unor daruri materiale (flori, alimente, obiecte, în special ţesături), ofrandele sunt comune tuturor religiilor, indiferent de timp şi spaţiu. Sub numele de *jertfă* (specific limbajului canonic) şi sinonimul său (cu extindere în sfera laică) *sacrificiu,* ofrandele sunt, în genere, clasificate în: *sângeroase* (prin imolarea unui animal) şi *nesângeroase* (ofrande alimentare, cu precădere).

Mitul primului sacrificiu este legat de titanul Prometeu, cel care a fixat „pentru totdeauna, modelul căruia i se conformează oamenii pentru a-i cinsti pe zei" (Vernant, 1995, p. 67). Legenda se referă la momentul în care Zeus a vrut să delimiteze modul de viaţă propriu zeilor de cel al oamenilor, asemănător până atunci. Pentru rezolvarea acestei dificile probleme este ales Prometeu. Acesta consideră că zeii trebuie separaţi de oameni prin alimentaţia lor care „urmează linia de demarcaţie între ceea ce revine unora şi altora" dintr-un animal sacrificat (Vernant, p. 68). De aceea, recurge la sacrificarea unui bou, pe care îl împarte în două grămezi. El are intenţia de a-l păcăli pe Zeus în favoarea oamenilor, etalând partea inconsistentă (oasele) sub un aspect apetisant, iar partea consistentă (carnea) sub unul dezgustător (ascunsă sub pielea cu înfăţişare dezagreabilă a stomacului). Zeus a intuit cursa, dar a preferat să aleagă prima grămadă, ştiind că „mulţumindu-se cu fumul de oase, trăind din mirosuri şi parfumuri... [zeii] ... sunt nemuritori, mereu vii, etern tineri...", pe când darul lui Prometeu pentru oameni este „un dar otrăvit", care îi sorteşte pe aceştia oboselii, îmbătrânirii şi morţii (Vernant, p. 69), departajându-i în acest fel definitiv de zei. Considerând astfel sacrificiul drept actul care a consacrat despărţirea statutului divin de cel omenesc, putem percepe repetarea lui de-a lungul timpurilor ca o comemorare a primului sacrificiu înfăptuit de titanul Prometeu.

Şi M. Eliade situează originile sacrificiului în mitologie. Mitul cosmogonic explică creaţia prin uciderea unui uriaş primordial (Eliade, 1980, p. 187), sacrificiul situându-se în acest mod la temelia creaţiei lumii.

Textele biblice leagă instituirea sacrificiului de numele primilor oameni, Cain şi Abel (fiii lui Adam şi ai Evei), care, în semn de iubire pentru Dumnezeu, au adus jertfe: Cain din roadele pământului (Facerea 4, 3), iar Abel, „din cele întâi născute ale oilor sale şi din grăsimea lor" (Facerea, 4, 4). Jertfa iui Abel a fost mai mult apreciată de Dumnezeu decât aceea a lui Cain, care a făcut-o formal, fără să înţeleagă că jertfa e un semn al credinţei, că nu materia ei contează, ci doar sentimentele pe care ea le transmite (Abru-dan—Cornițescu, p. 245). Dar imolarea unui animal ca practică exprimând dragostea faţă de Dumnezeu a fost consacrată prin experienţa lui Avraam, cel care a promis, conform textelor biblice, să-şi ofere fiul, pe Isaac, ca jertfă lui Dumnezeu. în momentul împlinirii promisiunii, convins de iubirea lui Avraam, Dumnezeu a oprit gestul fatal, oferindu-i o victimă de substituţie, un berbec, sacrificat de Avraam în locul fiului său (Facerea 22, 1-13).

Relevând caracterul simbolic al sacrificiului, prin substituirea unei fiinţe umane cu un animal sau cu ofrande, cu precădere alimentare, Vechiul Testament statuează valoarea lui ca act de cult, care stă la baza comuniunii cu Dumnezeu, prin intermediul sângelui, simbol al vieţii (sau al ofrandelor înlocuitoare), cu rol important în purificarea spirituală. De altfel, se ştie, în jertfele mozaice, secvenţa centrală a ritului este scurgerea şi stropirea cu sânge a altarului. Desfăşurarea rituală, timpul şi spaţiul sacrificiilor animaliere sunt stabilite prin Legile lui Moise (care a interzis şi jertfele umane). în Levitic sau în Cartea Preoţilor (1-9) este stabilită în amănunt „rânduiala aducerii jertfelor", modul de îndeplinire a lor. împărţite în holocauste (arderea totală), jertfe pentru păcat, pentru vină (culpă), de pace sau pentru „felurite vinovăţii", sacrificiile sunt, pentru vechii evrei, acte rituale ce respectă prescripţii şi interdicţii numeroase, în scopul realizării unei comunicări depline cu puterea divină.

Noul Testament reia ideea jertfei prin sacrificiul suprem al lui Hristos, care, prin sângele său, realizează Noul Legământ al oamenilor cu Dumnezeu. Sacrificiul animalier (sângeros) este acceptat de creştinism, dar nu mai este considerat act de cult necesar

exprimării sentimentelor de dragoste şi ascultare faţă de Dumnezeu. Devine dominantă ideea sacrificiului nesângeros, sacrificiul simbol al Euharistiei, stabilit de Hristos la Cina cea de taină, prin Legea cea nouă (Branişte, 1993, p. 94). Elementele ei materiale, pâinea şi vinul, reprezentând trupul şi sângele jertfei lui Hristos, pecetluiesc, prin transsubstanţiere, legăturile omului cu forţa divină. Ca şi sacrificiul (cu toate formele lui), „Euharistia este un *dar,* ca merinde pe calea vieţii veşnice" (Bria, p. 158), un *dar CM* numeroase valenţe spirituale în creştinism.

Raportul dar—sacrificiu

Consensul antropologilor privind perceperea darului sau ofrandei oferite puterilor supreme sau spiritelor strămoşilor ca formă a sacrificiului a condus la relevarea legăturilor intime, chiar a unei simbioze (simbolic vorbind), între dar şi sacrificiu. Ceea ce le uneşte, cu precădere, este funcţionalitatea lor comună, bazată pe aceleaşi mecanisme de consacrare şi pe aceleaşi finalităţi în comunicarea cu divinitatea.

în lucrările teologice, denumirea darurilor închinate lui Dumnezeu este cea de „sacrificiu", „jertfă", „prinos" (Abrudan—Cornițescu, p. 264). în acest sens, găsim şi în Vechiul Testament: „Atunci a grăit Domnul lui Moise şi a zis: Spune fiilor lui Israil să-mi aducă *daruri;* de la tot omul pe care-1 îndeamnă inima să dea, să primiţi *daruri* pentru mine" (Ieşirea 25, 1, 2) — *darul* fiind folosit aici cu sensul clar *de jertfă,* „...şi Aaron să ia asupra lui toate greşelile săvârşite de fiii lui Israil, la aducerea *darurilor sfinte* şi la toate sfintele *prinoase"* (Ieşirea 28, 38) *{s.n.).*

Strânsa înrudire între cele două categorii culturale, darul şi sacrificiul, mai precis, între sacrificiul-dar şi sacrificiul-contract cu zeii şi spiritele morţilor a fost bine pusă în valoare de istorici ai religiilor şi ai culturii. Considerând fenomenul sacrificial ca „act ritual întemeietor" (Eliade, 1980, p. 163), „act fundamental al religiei", „dar care face condiţia umană să participe la arhetipurile sale" (Cazeneuve, p. 225-226) sau chiar „eveniment fondator" al

civilizaţiei umane (Girard, p. 141), antropologii au încercat să tălmăcească semnificaţiile complexe ale fenomenului în diferite epoci şi spaţii culturale. Sunt bine cunoscute, în acest domeniu, nume de rezonanţă precum M. Tylor, W. Robertson Smith, Sigmund Freud, dar, mai ales, Henri Hubert şi Marcel Mauss, la care se adaugă numele unor antropologi contemporani: Jean Caze-neuve, Roger Caillois, Rene" Girard (o prezentare detaliată a celor mai importante contribuţii la Văduva, 1996, p. 145).

Dintre principalele orientări teoretice cunoscute în interpretarea fenomenului sacrificial ne interesează aici, în mod deosebit, cea care concepe sacrificiul ca *dar,* ca ofrandă, destinată puterii divine. încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea, M. Tylor apreciază că prin actul sacrificial donatorul oferă un dar divinităţii, în scopul constrângerii ei de a răspunde, de asemenea, printr-un dar. El studiază evoluţia formelor sacrificiului în funcţie de modul în care ofrandele sunt oferite şi primite de divinitate. în concepţia lui, apariţia succesivă a sacrificiului-dar, apoi a sacrificiului-omagiu, este urmată de forme mai evoluate, spiritualizate, în care dominante sunt ideile *renunţării* şi *devotamentului.*

Deşi marcată de limite datorate teoriilor animiste specifice perioadei (sufletul animalului sacrificat ar fi transmis divinităţii), concepţia sacrificiului-dar, ca formă sacrificială primordială este încă de mare actualitate. Mecanismele ei sunt tălmăcite de numeroşi antropologi contemporani, dintre care îl numim pe Roger Caillois, care vede în natura sacrificiului dorinţa individului de reuşită în acţiunile sale şi de prevenire a unor întâmplări neplăcute. Pentru a determina forţele divine să-i acorde ceea ce doreşte sau să-i ierte greşelile, omul le face un *dar,* un sacrificiu, consacrând, introducând în domeniul sacrului un bun personal, la care renunţă. Forţele sacre, care nu pot refuza darul, devin debitoare şi trebuie să răspundă favorabil (Caillois, p. 281).

Antropologii englezi observă pertinent că tipul de generalizare a înţelegerii sacrificiului ca *ofrandă* dăruită forţelor divine corespunde realităţii etnografice (Leach, p. 266), fapt sesizat şi în realitatea românească de teren.

Şcoala psihanalitică a accentuat caracterul „comercial" al jertfei, eludând caracteristicile ei rituale şi ceremoniale. Mulate pe idei psihanalitice, dar diversificând analiza, aprecierile lui Gilbert Durând consideră că sensul fundamental al jertfei este acela de târg, de zălog, de troc, încheiat cu divinitatea (Durând, p. 385). „Prin jertfă, omul dobândeşte «drepturi» asupra destinului şi posedă, astfel, o forţă care va sili destinul şi, ca urmare, va modifica după voinţa omului ordinea universului" (Durând, p. 387).

Legătura de fond între dar şi sacrificiu a fost subliniată de H. Hubert şi M. Mauss în celebra lor lucrare, amintită deja, *Essai sur la nature et lafonction du sacrifice* (1929), alcătuită în urma unei serioase cercetări a fenomenului în marile culturi ale lumii. Ei sesizează mecanismul central al sacrificiului — dublul proces de comunicare între profan şi sacru, prin intermediul victimei, care joacă rol de mediator între donator şi primitor (în acest caz, divinitatea), mecanism propriu fenomenului darului. Autorii consideră sacrificiu orice oblaţiune, orice ofrandă, chiar vegetală, şi nu doar forma lui sângeroasă, prin imolarea unei fiinţe vii, întrucât, mecanismul consacrării, ca şi scopul — comunicarea — sunt comune ambelor categorii culturale: „ ... trebuie numit sacrificiu orice oblaţiune, chiar vegetală, ori de câte ori ofranda, sau o parte a ei este distrusă, deşi de obicei cuvântul sacrificiu pare să fie rezervat numai pentru a desemna sacrificiile sângeroase." (Hubert— Mauss, p. 204).

întrucât profanul nu comunică cu sacrul decât printr-un intermediar (victima sacrificată sau ofranda), o mare valoare spirituală este acordată actului consacrării, purificării şi sacralizării fiinţei sau obiectului destinat comunicării. Aceste acte amplifică complexitatea ansamblului ritual sacrificial, contribuind la restabilirea echilibrului social.

în problema succesiunii celor două forme principale —- *sacrificiul pentru divinitate* şi *sacrificiul divinităţii înseşi* —, unii antropologi contemporani consideră că Hubert şi Mauss nu au acordat suficientă atenţie faptului că sacrificiul divinităţii a fost ulterior sacrificiului pentru divinitate, că forma primordială a sacrificiului a

fost darul, ofranda pentru divinitate (Detienne, p. 26), cu scopul evident al îmbunării ei.

Dar, pe de altă parte, aceiaşi antropologi recunosc că nu se poate înţelege sacrificiul fără a-l recepta din perspectiva teoriei schimbului de daruri, prezentată magistral de M. Mauss. Cu argumente convingătoare, el demonstrează că, în evoluţia darului, începând cu formele arhaice de tip *potlatch,* sacrificiul a fost una din primele forme de schimb în ritualurile contractuale cu zeii şi spiritele morţilor (Mauss, p. 61). Teoria Iui, bazată pe cele trei obligaţii (a da, a primi, a înapoia) relevă statutul victimei, care devine obiect de schimb, trecând din sfera profană în cea sacră, cu menirea de a determina divinitatea să primească şi să întoarcă, la rândul ei, darul. Scopul darurilor pentru divinitate, al sacrificii-lor-contract, cum le numeşte Mauss, este orientat spre obţinerea păcii, speranţei, protecţiei, eliberării de păcate. Cu zeii şi spiritele morţilor, notează el, „adevăraţii proprietari ai lucrurilor şi bunurilor din lume ... era cel mai util să schimbi şi cel mai periculos să nu schimbi" (Mauss, p. 61). Intenţia oamenilor de a constrânge divinitatea, printr-un sacrificiu, să dăruiască, după modelul *potlatch,* mai mult decât i s-a dat, are bogate semnificaţii în obiceiurile multor spaţii culturale.

Subliniind relaţia între dar şi sacrificiu, ca două forme de manifestare ale aceluiaşi fenomen, Mauss face o paralelă între tehnica de distrugere a darurilor în *potlatch* (noţiune ce o vom discuta pe larg mai departe) şi în sacrificiu, ambele fiind tehnici de comunicare cu divinitatea, ce promovează ideea de renunţare totală la bunurile oferite ca ofrandă.

Având drept reper ideile lui Mauss, Rene" Girard percepe originile darului în sacrificiu, în violenţa fondatoare, ca act ce îl obligă pe primitor să răspundă printr-un dar asemănător donatorului. Acesta ar fi secretul darului arhaic, ale cărui origini Girard încearcă să le descifreze plecând de la fundamentul sacrificial. Prelungind gândirea lui Mauss în direcţia relaţiilor sociale, M. Godelier dă o nouă interpretare raporturilor ce se creează în practica schimbului de daruri şi anume, oamenii care dau mai mult decât au primit sau

care dau atât de mult încât nu li se poate înapoia la fel, câştigă o evidentă supremaţie spirituală asupra celorlalţi oameni, fiind percepuţi ca un fel de zei (Godelier, 1996, p. 46), cărora li se cuvin ofrande de mulţumire.

Sacrificiul — sferă semantică şi simbolică

Principalul sens al termenului sacrificiu este cel ritual, religios, legat de ideea de consacrare, de contact spiritual cu sacrul şi implică existenţa unei victime expiatoare sau a substitutelor acesteia, cu precădere ofrande alimentare vegetale. Totodată, noţiunea implică principiul *comuniunii,* al strânselor legături ce trebuie mereu reactualizate cu divinitatea, cu strămoşii sau cu ceilalţi oameni.

Având ca reper realele contribuţii ale lui H. Hubert şi M. Mauss, încercările ulterioare de înţelegere a câmpului semantic al fenomenului sacrificial şi, mai ales, a concepţiei ce stă la baza lui, au accentuat cele două idei determinante ale fenomenului, idei ce se cantonează, în primul rând, în sfera *comunicării* şi, totodată, în sfera profund spiritualizată a *renunţării.*

Ideea comunicării este izvorâtă din credinţa de sorginte mitologică în necesitatea unui mediator în relaţiile dintre divinitate şi oameni, mediator ce poate garanta, totodată, trăinicia legăturilor pe verticală cu strămoşii şi, pe orizontală, în cadrul grupului social. Principalul artificiu ritual, în acest ultim caz, constă în absorbţia alimentară a mediatorului (fiinţă sau aliment), pentru realizarea simbolică a contactului între cer şi pământ, între divinitate şi om sau a contactului cu strămoşii, contacte necesare echilibrului psihic uman (Heusch, p. 238). Actul sacrificial se înscrie, astfel, în domeniul eternelor încercări ale omului de a se apropia de sacru, care, receptat elementar, reprezintă „o energie periculoasă, de neînţeles, greu manipulabilă, dar mereu eficace" (Caillois, p. 26).

Dar *contactul, comuniunea* nu se realizează numai prin intermediul ofrandelor ci, mai ales, prin formele sublimate ale sacrificiului: *dăruirea de sine, spiritul de sacrificiu, devotamentul, renunţarea.* Specialiştii sunt de acord că sacrificiul (plasat în spaţiul semantic al darului şi al ofrandei) este, în fond. un act de *devotament* şi de *re-*

nunţare, pentru că cel ce „sacrifică" (cel ce oferă ofranda) se privează de un bun, îl dăruieşte, renunţă la el. Perceput din această perspectivă, chiar şi *postul,* în special aşa cum este el practicat în societatea tradiţională, poate fi înglobat în sfera actelor sacrificiale, prin *renunţarea* (uneori dură) ce îi este caracteristică (Văduva, 1996, p. 101).

Desigur, trebuie departajat sensul ritual religios al termenului (cu conotaţiile lui sacralizatoare) de sensul profan, metaforic, pe care 1-a căpătat în timp. Sacrificiul devine o metaforă în expresii uzuale, cum sunt cele ce încearcă să sublinieze dimensiunea renunţărilor, a suferinţelor şi eforturilor investite într-o acţiune: a-ţi *sacrifica* viaţa pentru copii, pentru o idee, sau a-ţi *sacrifica* copiii pentru carieră etc.

In antropologia contemporană este prezentă preocuparea pentru stabilirea raportului între *renunţarea* provenită din calcul şi aceea gratuită, deci între *interes* şi *dezinteres* în cele două acte — darul şi sacrificiul. Cum am mai spus, M. Mauss vorbeşte despre „contracte şi schimburi între oameni" şi „între oameni şi zei", despre „sacrificiul-contract" şi „sacrificiul-dar" (Mauss, p. 60), încadrate sensului formulei latine a dreptului contractual *do ut des.* El percepe sacrificiul ca obligaţie, ca act util, în care dezinteresul se amestecă cu interesul (Hubert—Mauss, p. 305) şi a cărui secvenţă progresivă este *devotamentul* absolut.

Idei militariste moderne (care pun în prim plan imaginea lui *homo oeconomkus,* cel ce îşi calculează orice gest) acceptă perspectiva spiritualizată a *devotamentului,* a *renunţării dezinteresate,* a *dăruirii de sine* sau a *spiritului de sacrificiu,* pe care le opun noţiunii de *interes,* dar menţin în dezbatere dihotomiile *altruism—egoism, dezinteres—interes,* încercând să stabilească ponderea lor în actul dăruirii şi, implicit, în cel al „sacrificării". Este frecventă ideea de a Percepe în *sacrificiu* (când este privit ca dar) doar „o formă elementară de natură juridică şi economică" (Berthoud, 1993, p. 87) [s]^u, în termenii lui M. Mauss, un „contract" şi un „schimb", în °Poziţie cu noţiunile de *devotament, renunţare, gratuitate a gestului.*

Lectura creştină a acestui fenomen lămureşte doar anumite faţete din sfera încă insuficient studiată a semnificaţiilor lui multiple, accentuând (ca şi în cazul darului) asupra ideilor de *caritate* şi *iubire* faţă de celălalt, după modelul divin, considerate a avea valoare arhetipală în mentalitatea umană, însă care nu explică în totalitate mecanismele mentale ale sacrificiului.

Convingătoare rămâne simbolica lui complexă (ce concentrează simbolul renunţării, al schimbului mediator, al substituţiei, ispăşirii, purificării, împăcării, imploraţiei), adânc imprimată în inconştientul uman, care, prin forţa sa, mobilizează psihicul şi structurează relaţiile interumane sau cu transcendentul. Simbolismul bogat al sângelui, esenţă a vieţii (vom reveni asupra lui), simbolismul culorii („zeilor cerului le erau oferite victime de culoare deschisă, iar divinităţilor htoniene victime de culoare închisă" — Chevalier—Gheerbrant, p. 185), relevă, în plus, pluridimensiona-litatea simbolică a sacrificiului care realizează legătura între profan şi sacru, între pământ şi cer. La aceasta se adaugă funcţiile lui unificatoare, socializante (prin comuniunea ce se creează în fiecare fază, cu precădere la masa comună) şi, mai ales, terapeutice, cu rol activ în imaginar, care pun ordine în viaţa interioară a omului şi o echilibrează psihic. „Sacrificiul celebrează, întâi de toate, o victorie interioară" (Chevalier—Gheerbrant, p. 185), o victorie spirituală a omului asupra pericolelor ce îl înconjoară. „Rugăciune mută" (Benoist, p. 112) adresată puterilor invizibile de la care aşteaptă, în schimbul ofrandelor oferite, iertare, ajutor şi protecţie, actul sacri-ficial are, ca finalitate principală, efectul catartic propriu tuturor actelor rituale (între care actul oblativ ocupă un loc important), eliberând omul de neliniştile sale şi oferindu-i speranţe de viitor.

FENOMENUL *POTLATCH.* REMINISCENŢE ALE MENTALITĂŢII TIP *POTLATCH '* ÎN ACTUALITATE

O formă particulară a schimbului de daruri este fenomenul *potlatch,* căruia antropologia contemporană îi acordă o importanţă

deosebită, considerându-1 direct legat de originile darului. Interpretarea lui, din punct de vedere economic, social, dar mai ales cultural, a produs o literatură abundentă în etnologia occidentală.

Dacă ştiinţele economice clasice imaginează primele schimburi de bunuri sub forma *trocului,* etnologia demonstrează că *darul* poate fi identificat ca o primă formă a transferului de bunuri, aşa cum apare în practica *potlatch.*

împrumutat de la indienii nord-vest americani (care, după părerea lui Mauss, practică tipul cel mai remarcabil), cuvântul *potlatch* înseamnă, la bază, „a hrăni", „a mânca" (Mauss, p. 42), însă şi „dar" sau „a da" (Meillassoux, p. 177), „a dărui", „a oferi un dar" (Drucker, p. 485).

Primul care a studiat fenomenul la indienii din nord-vestul Americii a fost Franz Boas (1897). El îl numeşte „ceremonie extraeconomică", relevând scopul lui de „câştigare a prestigiului" prin „darurile de prestigiu", ce erau oferite şi înapoiate în mod ritual. Mai târziu, s-au semnalat fenomene analoge în diverse alte părţi ale lumii. Cercetările lui Richard Thurnwald în Insulele Salomon (1937) sau cele ale lui Bronislaw Malinowski în Insulele Trobriand din Noua Guinee (1922) despre fenomenul *kula* (sistem de transfer de daruri, obiecte preţioase, în circuit), precum şi alte cercetări, au condus la concluzia că este vorba de un fenomen uman cu largă răspândire în timp şi în spaţiu.

Principalul act al practicii *potlatch* îl constituie oferirea ostentativă de daruri bogate în cadrul unei ceremonii solemne, în scopul de a umili, a sfida şi a obliga un rival (de obicei se înfruntă două clanuri, prin intermediul şefilor lor). Primitorul are datoria, contractată prin acceptarea darurilor, să răspundă ulterior prin daruri mai bogate, mai numeroase, să înapoieze cu dobândă ceea ce a Primit. Ceremonia schimbului festiv de daruri (daruri, uneori, de mare valoare), însoţită de muzică, dansuri şi alte manifestări artistice, este echivalentă noţiunii de *sărbătoare.* Manifestările spectaculare, în care esenţială este „rivalitatea în generozitate" (Lombard, p. 108), au loc cu ocazia tuturor schimbărilor în existenţa personală: naştere, iniţiere, căsătorie, moarte, construirea

unei case. Ele au, pe lângă sens economic, evidente conotaţii religioase şi artistice, angajând întreaga viaţă socială a colectivităţii. Oferirea de daruri extrem de generoase în aceste momente îndatorează şi obligă pe cel ce primeşte (individ sau colectivitate). Scopul declarat al acestui schimb ceremonial este de a face dificilă, dacă nu imposibilă, înapoierea unui dar echivalent. Intenţia de a-l face dator pe celălalt, de a-ţi afirma, în acest fel, superioritatea, devine de fapt, *principiu* în *potlatch.* „In *potlatch* se dăruieşte pentru «a strivi» pe celălalt prin darul său" (Godelier, 1996, p.79). De obicei, însă, răspunsul fiind pe măsura darului primit, se constată, în fond, un schimb de daruri care se traduce în vocabular economic prin „distribuirea bunurilor" sau „redistribuirea lor", cu ocazia practicilor potlatch. *„Potlatch ...* este unic prin caracterul paroxistic al relaţiilor de rivalitate, exacerbate prin regula ce obligă să dai întotdeauna mai mult decât ai primit" (Douglas, p. 102).

Insă *darul* nu este singura formă de *potlatch.* Fenomenul ia, uneori, forma distrugerii spectaculare a bogăţiilor, arderea sau aruncarea lor în mare, în scopul sfidării rivalilor. Etnologii consemnează chiar practica sugrumării de sclavi sau a unor echipaje de câini de mare valoare, incendieri de sate etc, acte a căror interpretare se referă la ideea de umilire, de sfidare a adversarilor. Manifestările amintite au, fără îndoială, o marcată legătură cu sacrificiul religios, distrugerea fiind oferită, teoretic, strămoşilor mitici ai donatorilor (Bataille, p. 40), astfel că interpretarea acestor acte de tip *potlatch* poate duce la legături între conduita religioasă şi cea economică.

Philip Drucker (p. 483) propune să se facă o distincţie între practica *potlatch* obişnuită (conform instituţiei originale, care presupune schimbul ceremonial de daruri) şi practica *potlatch* de rivalitate, care corespunde unei stări patologice. Pe baza analizelor sale psihologice, Ruth Benedict apreciază această competiţie ca având tendinţe paranoice, de megalomanie. Ea ajunge la concluzia că în unele culturi arhaice comportamentul de tip *potlatch* este considerat „atribut esenţial al omului ideal", evidenţiind astfel diferenţa de percepţie a *valorilor* culturale în diferite *medii* culturale.

Interpretările diverse ale acestui fenomen nu pot face abstracţie de studiile lui Mauss, care a adus o importantă deschidere teoretică, concepându-l ca un „fapt social total", cu implicaţii în toate sferele vieţii individuale şi colective (economice, religioase, juridice, artistice). „Obligaţia de a oferi este esenţa *potlatch-ului"* (Mauss, p. 106), iar obligaţia de a înapoia constituie adevăratul *potlatch,* spune Mauss mai departe (Mauss, p. 114), precizând: „obligaţia de a înapoia cu demnitate este imperativă. îşi pierde «faţa» pentru totdeauna cel ce nu înapoiază sau nu distruge valori echivalente". El distinge în *potlatch* un sistem de prestaţii totale, de tip agonistic, care antrenează grupuri sau persoane, ce schimbă între ele nu numai bunuri ci şi multe alte componente ale vieţii sociale şi culturale — femei, copii, ritualuri, sărbători etc. (Mauss, p. 41), evidenţiind importanţa conceptului de *schimb*în societăţile primitive. Prin fenomenul *potlatch* Mauss propune o perspectivă lărgită a *schimbului* de bunuri, care este înţeles ca principiu organizatoric al economiei primitive. Relevând în prestaţia de tip *potlatch,* cu precădere, principii de rivalitate şi antagonism, o califică drept „cămătărească şi somptuoasă", fiind, „înainte de toate, o luptă a nobililor, pentru a stabili între ei o ierarhie, de care, mai apoi, profită întregul clan" (Mauss, p. 43). Rivalitatea duce la distrugerea bogăţiilor acumulate, pentru a eclipsa rivalul. „In acest sens, este o prestaţie totală, căci întregul clan contractează pentru toţi, pentru tot ce au şi tot ce fac, prin intermediul şefului" (Mauss, p. 43). Văzând în *potlatch* un „sistem de daruri oferite şi primite", Mauss observă că în cadrul acestui sistem darurile circulă cu certitudinea că vor fi înapoiate, având ca „siguranţă" virtutea darului oferit. Remarcând importanţa darului în consolidarea statutului politic şi al rangului în cadrul clanului la indienii nord-vest americani, Mauss notează: „Nicăieri în altă parte, prestigiul personal al unui şef şi prestigiul clanului său nu sunt mai legate de [c]heltuiala şi punctualitatea cu care oferă, cu dobândă, daruri, în schimbul darurilor acceptate ..." (Mauss, p. 99).

Dincolo de principiul rivalităţii şi al antagonismului ce domină [ac]este practici de cucerire sau validare a unui rang, *potlatch* rămâne

un mod de schimb şi de comunicare socială, cu multiple funcţii: economice, juridice, religioase şi, mai ales, morale. Transferul de bunuri din cadrul acestui schimb a fost apreciat ca o formă arhaică de comerţ, un „comerţ nobil, plin de etichetă şi generozitate" (Mauss, p. 102), a cărui particularitate principală se referă la noţiunile de *credit* şi *onoare.* In acest sens, G. Bataille recunoaşte în cheltuiala ostentativă proprie fenomenului *potlatch* „expresia multiplelor forme de a fi înscrise în imaginarul şi simbolica umană: prestigiu, glorie, onoare, demnitate ... aspiraţii profunde, adică necesităţi..." (Bataille, p. 274).

„Produs monstruos al sistemului de daruri", cum l-a numit Mauss (p. 115), fenomenul *potlatch* a fost identificat de etnologi în diferite părţi ale lumii în epoci diferite. Frecvenţa relativ mare a unor piese fragmentate în depozitele epocii bronzului, în zone din Europa, a fost interpretată ca exprimând un act de distrugere deliberată în cadrul unui ceremonial ce poate fi comparat cu fenomenul *potlatch* (SCIVA, p. 337).

Reminiscenţe ale practicii au fost identificate şi în societatea modernă. Deşi „astăzi (este vorba de anul 1924 — *n.n.)* avem doar o morală a pieţei", după cum spune Mauss, „mai există încă indivizi şi clase cu morala de altădată, morală la care aderăm mai toţi, cel puţin în anumite perioade ale anului sau la anumite ocazii" (Mauss, p. 169). Accentuând ideea universal valabilă a inferiorităţii în care se plasează primitorul ce acceptă darul fără a înapoia alt dar în schimb, socioetnologul observă comportamentul modern, conform căruia orice invitaţie trebuie urmată de o invitaţie reciprocă, ca şi orice „amabilitate", sau, după cum notează mai departe, „trebuie să dăm înapoi mai mult decât am primit; ceva mai scump sau mai mare" (Mauss, 1993, p. 70), pentru a evita postura de inferioritate în care te plasezi atunci când nu înapoiezi nimic în schimbul darului primit. Referindu-se la francezi (dar observaţia este valabilă oricărui popor civilizat), Mauss precizează: „Putem spune că o parte din poporul nostru se conduce după asemenea principii fără să mai ţină cont de bani, atunci când este vorba despre musafiri, despre sărbători sau despre cadourile oferite la

diverse ocazii" (Mauss, p. 170). Pe acelaşi palier ideatic, etnologii, începând cu A. Van Gennep, plasează masa de nuntă, care, antrenând cheltuieli apreciabile, poate fi considerată o modalitate „de redistribuire a bogăţiilor acumulate" (Van Gennep, 1943, I, 2, p. 398) şi prin aceasta poate fi calificată ca manifestare de tip *potlatch.*

Ideile lui Mauss despre bucuria de a da în public, bucuria cheltuielilor generoase efectuate cu talent, bucuria ospitalităţii şi a sărbătorii, despre puterea darului care duce la câştigarea prestigiului, a gloriei şi a rangului (consecinţe ale superiorităţii cucerite prin dar) sunt reluate de G. Bataille. El interpretează fenomenul *potlatch* ca manifestarea specifică, forma semnificativă a *luxului.* în acest sens, luxul modern, păstrând valoarea funcţională a *po-tlatck-ului,* conturează „rangul" celui care îl etalează (Bataille, p. 138).

Există deci o apropiere între funcţia fenomenului arhaic şi a celui modern, ambele creatoare de prestigiu, glorie, rang. „Oaspeţii de rang nobil care participau la *potlach* erau aşteptaţi ca mai devreme sau mai târziu să «înapoieze» darurile primite în acelaşi fel în care o gazdă modernă aşteaptă ca invitaţiile sale la masă să fie «înapoiate» " (Drucker, p. 486).

La rândul lui, Glaude L€vi-Strauss apreciază că schimbul de daruri ce are loc anual în timpul lunii decembrie, în care sunt antrenaţi milioane de oameni, nu este, în fond, decât un imens „potlatch", care dezechilibrează, pentru o perioadă lungă de timp, bugetul familial: „Schimbul de daruri de Crăciun, la care, timp de o lună în fiecare an, toate clasele sociale aderă cu un fel de ardoare sacră, nu este altceva decât *un potlatch* gigantic implicând milioane de indivizi, la sfârşitul căruia multe bugete familiale se confruntă cu dezechilibre durabile" (L6vi-Strauss, 1949, p. 71). Antropologul include în aceeaşi sferă ideatică şi schimbul de felicitări de Crăciun, bogat ornamentate, uneori foarte costisitoare, care contribuie însă la întărirea legăturilor sociale şi la creşterea prestigiului donatorilor.

Alţi teoreticieni regăsesc în fenomene contemporane, cum ar fi sistemul francez de securitate socială, caracterul de risipă al practicii *potlatch* sau pe cel de redistribuire a bogăţiilor acumulate de societate. „Sistemul de protecţie socială, pe care l-am dezvoltat în democraţiile moderne, ar putea fi considerat o formă particulară de *potlatch* (în care «prestaţiile» sunt făcute într-o formă predominant voluntară ... deşi ele sunt, în fond, absolut obligatorii)" (Mauss, p. 28). Preocupat de organizarea macrosocială a raporturilor umane, Michel Bass, în studiul introductiv la ediţia română a celebrului *Eseu despre dar,* apreciază că o adevărată democraţie „necesită, pentru a fi vizibilă pe planul libertăţii individuale, o redistribuire gigantică, de tip «potlatch»" (Mauss, p. 31), redistribuire în care să primeze onoarea, dezinteresul, solidaritatea, trăsături caracteristice fenomenului arhaic, ale cărui reminiscenţe în viaţa modernă ar contribui la creşterea puterii economice a statului.

PARADIGMA DARULUI ÎN CULTURA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

Considerăm *darul* un „grup asociativ" (folosind exprimarea lui Ferdinand de Saussure privind paradigma), în care pot fi reunite, prin asociaţie de idei, fenomene asemănătoare (Roman Jakobson numeşte paradigma „asociere prin asemănare"). Prin urmare, înţelegem prin *dar* nu doar obiectele materiale vehiculate (alimente, obiecte textile), ci şi mesele comune şi acele fenomene ce se bazează, în esenţă, pe transmiterea benevolă a unor servicii sau bunuri spirituale (cuvinte, formule augurale, sentimente, cântece).

In cultura populară românească este evident faptul că valoarea materială a darului este umbrită de valoarea sa spirituală. El vehiculează, în limbaj convenţional, idei şi sentimente ce se regăsesc în imaginarul cultural al ţăranului, amplificând marcatele sale rosturi sociale şi culturale^ Darul perpetuează concepţii şi credinţe străvechi, modelează gândirea şi comportamentul oamenilor, accentuează semnificaţiile multor evenimente prin formele sale variate de manifestare şi prin simbolica sa complexă, relevând astfel valenţele sale paradigmatice în contextul culturii populare. ~7

PRACTICI, FUNCŢII, MENTALITĂŢI

O adevărată instituţie în cultura populară românească, cu capacitatea de a organiza viaţa şi a structura obiceiurile, actul oblativ

are un remarcabil rol cotidian dar, mai ales, ceremonial şi ritual. Toate sărbătorile din calendarul popular (religioase sau laice) sunt precedate de daruri şi ofrande, începând chiar cu „sară spre Sf. Vasile [când] se dă plugarilor colaci şi colăcei..." („Şezătoarea", V, p. 138), deci chiar momentul de început al anului, când strategia darurilor se referă la restabilirea ordinii în momentele liminaîe de reînnoire a timpului, continuând apoi cu fiecare sărbătoare calendaristică de peste an. Şi mai pregnantă este prezenţa darului în momentele importante legate de existenţa omului (naştere, nuntă, înmormântare). De exemplu, semnificaţia darurilor în structura dramatică a nunţii se relevă în secvenţe importante din scenariul ceremonial, când darul cumulează funcţii importante ca strategie de comportament şi ca simbol al stabilirii armoniei şi înţelegerii. El marchează începutul, punctul culminant şi sfârşitul nunţii, asigurând buna ei desfăşurare în fiecare etapă. Dar şi în cotidian sau în obiceiurile de muncă se remarcă aceeaşi benefică prezenţă a darului. De fapt, a schimbului de daruri, fenomen caracteristic vieţii tradiţionale. Generalizând sensurile acestui schimb, putem spune că la marile sărbători — Crăciun, Paşte, hramul bisericii, al casei (în Banat) — are loc un schimb de daruri între om şi divinitate, la „zilele morţilor" un schimb cu strămoşii, iar la botez sau la nuntă un schimb de daruri între oameni. In toate aceste schimburi, preponderent este darul alimentar (incluzând şi mesele comune), alături de alte tipuri de daruri: obiecte textile, bani, darul în muncă etc.

Etnologii occidentali (Niederer, p. 12) apreciază caracteristica preponderent alimentară a darului în directă relaţie cu posibilităţile materiale reduse ale donatorului. In opinia noastră, această caracteristică este legată de credinţele creştine ce se referă la sacralitatea alimentelor, ca daruri divine pentru om; ele sunt, deci, considerate cele mai apte să medieze contactele, mai ales cu lumea nevăzută a divinităţii, a sfinţilor şi a strămoşilor. Faptul că principalele elemente în componenţa darurilor sunt *pâinea* (cu frecvenţa cea mai mare, în genere, intrând în componenţa tuturor darurilor), *vinul, mierea, laptele, sarea* — alimente cu un simbolism

benefic marcant (pentru amănunte, Văduva, 1996, p. 31) —, ilustrează accentul ce se pune, în modelele de viaţă tradiţională, asupra semnificaţiilor spirituale ale darului, ce pot fi exprimate sugestiv prin intermediul simbolurilor alimentare. Acestea îi conferă conotaţii glisante, în funcţie de context. Acelaşi dar (de exemplu pâinea) poate avea conotaţii sărbătoreşti, în context ceremonial festiv, sau conotaţii ritual-funerare, în context adecvat. Dar, în genere, el transmite mesaje de prietenie, recunoştinţă, devotament, intenţia de captare a bunăvoinţei sau numai dorinţa de menţinere a relaţiilor.

Simbolica gestului oblativ = *dw, OJrtwuX*

Limbajul simbolic al gestului, ca „agent de expresie" (Maxwell, p. 102) în oferirea, primirea sau înapoierea darului, este utilizat în societatea tradiţională românească în numeroase variante. Oferirea (sau primirea) cu o mână, cu ambele, însoţită de o înclinare a capului, a corpului, de un zâmbet, sărutarea darului înainte de a fi oferit etc. exprimă idei, sentimente, gânduri, adesea netranspuse în limbaj verbal. Acest cod gestual îşi asumă astfel un rol principal în transmiterea mesajelor darului, care, după cum vom vedea mai departe, pot fi pozitive, de prietenie, iubire, armonie, sau negative, de umilire, de câştigare a superiorităţii.

Acceptând că, pentru ţăran, exprimarea în limbaj verbal a unor sentimente, mai ales faţă de forţele supranaturale (divinitate, strămoşi) este uneori dificilă, se poate evalua mai bine importanţa gestului oblativ pentru transmiterea mesajelor în multe segmente ale complexelor ansambluri ceremoniale şi rituale ale obiceiurilor populare. în contextul lor, limbajul gestului oferirii darului exprimă, în mod special, potenţialul magic al simbolului darului, potenţial transformator şi modelator, care „se adresează atât gândirii cât şi simţirii" (Jung, p. 506), eliberând şi dirijând energii, în majoritatea lor benefice.

Teoreticienii gestului remarcă faptul că el este anterior cuvântului, „Gestul însuşi este coexistent vieţii şi anterior cu mai multe

milioane de ani vorbirii, care nu este decât o modalitate ulterioara a acestuia, localizată la gură" (Benoist, p. 13).

Originea cuvintelor se găseşte şi după M. Jousse în gesturi, care le dau acestora un sens (p. 53). într-adevăr, de exemplu, marele schimb ceremonial al darurilor de nuntă, prin care „se semnează" pactul de alianţă între cele două familii, dă sens cuvintelor de asigurare a prieteniei şi echilibrului pe care le-ar presupune momentul. Mai mult, oferirea pomenii sau masa pe mormânt conferă sens clar cuvintelor ce ar exprima dorinţa unor relaţii bune cu forţele misterioase din „cealaltă" lume. Cu semnificaţii aparte este gestul tradiţional al *sărutării colacului* înainte de a fi dat de pomană (în obiceiurile de înmormântare din Moldova). Gestul transpune în concret dorinţa sudării relaţiilor între cele două lumi (lumea de aici şi cea de dincolo), dar şi a relaţiilor cu semenii. Interpretarea acestui gest, prin care donatorul îşi exprimă devotamentul datorat unui obiect sfânt, căruia, totodată, îi transmite energie benefică prin sărutul său, îl „însufleţeşte", ne conduce la mult comentata idee a lui Mauss referitoare la spiritul lucrului oferit şi impactul lui în circulaţia darurilor. Şi în alte acte rituale (pe care le vom prezenta mai departe), gestul oblativ este încărcat cu o simbolică marcantă, care contribuie la relevarea sensului cuvintelor.

Edmund Leach a subliniat importanţa ritualului în funcţia sa de a stoca şi a transmite informaţii (p. 118), astfel încât comunicarea verbală devine uneori neimportantă. Victor Turner a dus mai departe cercetările, remarcând rolul gestului în fiecare etapă a ritualului (1970, p. 13); acesta, împreună cu activităţi şi obiecte simbolice, formează unităţi „care ar corespunde fiecare unui grup specific de valori, norme, credinţe, sentimente, roluri sociale şi relaţii în interiorul sistemului cultural global al comunităţii ce îndeplineşte ritualul" (Turner, 1990, p. 12). Privit din această perspectivă, gestul, cu precădere cel oblativ, devine un act ritual, adaptat modelului cultural al gândirii simbolice tradiţionale. Relevând valori culturale perpetuate în timp, el exprimă totodată

valoarea sa socială, prin însuşirea de a transmite mesaje, de a uni („au a despărţi) oamenii.

Mâna — simbol oblativ

în limba română, *a da* şi *a dărui* sunt verbe sinonime, semnificând acelaşi transfer de bunuri (materiale sau spirituale) ce se realizează prin ambele acţiuni. Câmpul lor semantic se referă, în egală măsură, la ciclul dar — contra-dar, relevat de M. Mauss, fiecare incluzând conotaţii speciale. Ele pot avea sensuri sensibil diferite: „a da mâna" (cu cineva), „a dărui mâna" (cuiva) sau sensuri apropiate: „a da bună ziua", „a da bineţe", „a dărui un zâmbet", „a da o palmă", „a da bătaie", „a dărui sentimente" etc. In majoritatea exprimărilor apare mâna, ca unealtă a împlinirii gestului şi, mai ales, ca simbol al darului. A merge „cu mâna goală" la un eveniment înseamnă a nu oferi nici un dar, în schimb, a merge „cu mâna plină" semnifică abundenţa darurilor ce sunt oferite cu această ocazie.

Sintagmele „mână largă", „mână strânsă", „mână spartă" relevă trăsături de caracter legate de generozitate sau zgârcenie, noţiuni specifice universului darului. De asemenea, „dare de mână" semnifică posibilitatea pe care ţi-o oferă bunăstarea de a face daruri, mâna constituind, şi în această expresie, simbolul darului. Gestul oferirii darului, în care mâna deţine rolul principal, are, în cultura populară românească, complexe implicaţii rituale şi ceremoniale. Desigur, limbajul gestual este doar un element al scenariilor componente ale obiceiurilor populare, însă el ne poate vorbi, prin semne şi simboluri, despre idei, credinţe, mentalităţi.

Având rolul principal în transmiterea de mesaje prin intermediul darului oferit, mâna realizează comunicarea prin simbolica gestului împlinit. Gest ritual, chiar şi în cotidian, oferirea darului capătă conotaţii rituale, mai ales în actele convenţionale cu rol magic sau religios. In acest sens, este ilustrativ gestul oferirii pomenii, gest ritual, caracteristic vieţii tradiţionale, prezent şi în realitatea actuală: „Să-ţi speli mâinile când împărţi", „să-ţi uzi,

măcar, mâinile, când dai de pomană" sunt norme general valabile, din care desprindem rolul mâinii în actul ritual al oferirii ofrandei. Purificarea ei, condiţie necesară a limbajului simbolic, parte a actului ritual, amplifică semnificaţiile gestului, mărind eficacitatea lui atât în comunicarea cu semenii, cât şi în cea cu strămoşii.

Cumulând şi dirijând energii (binecunoscute azi), mâna, care, în raport cu semenii, iare funcţiile antitetice de a mângâia sau a lovi, de a vindeca sau a răni, de a hrăni sau a omorî, are totodată funcţia precumpănitoare de „a înmâna" daruri, cărora le transmite energia sa, mărindu-le potenţialul magic în influenţarea relaţiilor, în genere.

Sistemul darurilor în viaţa tradiţională este reglementat de norme stricte, transmise în timp, astfel că darul devine, în numeroase ipostaze, aşa cum arătam mai sus, o instituţie. *Cu funcţii* complexe (sociale, culturale, economice), această instituţie este organizată riguros, cu reguli precise de funcţionare, ce reglementează frecvenţa, cantitatea şi calitatea darurilor, destinatarii acestora, spaţiul şi timpul propice oferirii, cât şi comportamentul adecvat. La rândul ei, această instituţie ordonează activitatea omului, oferin-du-i repere precise în gândire şi comportament. Principala funcţie a darului, mediatoare în relaţiile cu semenii sau cu forţele transcendentale (ca factor de echilibru), este completată de funcţia sa socializantă (ca factor al integrării sociale). Ele conferă darului marcată valoare socială, în calitatea lui de unealtă de comunicare neverbală, mecanism tradiţional de influenţare a comportamentului uman. Simbolizând dialogul existent sau încercarea de stabilire a unui dialog, deci a unor relaţii armonioase de prietenie, de înţelegere, darul cumulează importante sensuri sociale. Principiul dominant în schimbul de daruri, *reciprocitatea,* ce conduce la strângerea relaţiilor, la conştientizarea apartenenţei la grup, este principiul ce caracterizează relaţiile specifice satului tradiţional românesc: „...toate obiceiurile se bazau pe principiul reciprocităţii, al compensaţiei, al ajutorului reciproc, menit să asigure comunicarea normală între oameni, necesară echilibrului social" (Pop, 1976,

^r^T^^^ putem include, ca un

Pt. „ al evaluării prestigiului social, cantitatea şi calitatea da-Cflt f oferite în diferitele secvenţe importante ale scenariului r monial al obiceiurilor tradiţionale. Darul devine în aceste sec-^To modalitate de exprimare a statutului social al celule ,1 VJ| fi defineşte acestuia locul în structura socială a comunităţii şi °i 6-„ră să comunice cu membrii ei.

Relevante pentru societatea tradiţională sunt funcţiile cultu- rale ale darului, care îi conferă, bineînţeles, o pregnantă valoare Irnrală Palierul ei de exprimare cuprinde simbolica intrinseca a arului (sau gestului oblativ) şi valenţele rituale ce decurg din ea, bogatele semnificaţii spirituale pe care el le cumulează în via ţa ^ridiană sau de sărbătoare a ţăranului.

Privit ca act ritual, darul (şi practica oblativă) exprima valon culturale străvechi, concretizate în credinţele multiple referitoare a sensul şi modul de oferire a darului: „Daca se da cuiva ceva trebuie a-i da din toată inima, fără ca sa-i para rau... , „Când da uiva si-ti pare rău, atunci n-are parte", „Să nu-ţi ponegreşti darul r au pe al altuia, că superi pe Dumnezeu..." etc. (Gorovei, 1915 o 94) Venite din negura timpului, aceste credinţe vorbesc despre semnificaţiile darului în viaţa tradiţională, despre importanta lui în cultura populară.

Produs al culturii, darul oferă informaţii despre cultura grupului El respectă modelele transmise de-a lungul generaţiilor, dezvăluind, totodată, notele evolutive, stadiul atins în dezvoltarea culturală, al cărui barometru poate fi considerat Totodată, el da informaţii privind nivelul integrării culturale a individului in grupul din'care acesta face parte, contribuind la realizarea acestei integrări prin funcţiile lui modelatoare.

în genere în actul oblativ, funcţia culturala poate fi greu de-partajată de cea socială. Ele sunt îngemănate şi doar raportarea la context o poate preleva pe cea predominantă. In funcţie de context si de scopul darului, variază conţinutul, semnificaţia, gestua-litatea însoţitoare. Prin reţeaua densă de norme de comportament, el poate fi'perceput ca act ritual (cotidian sau de sărbătoare), a

cărui „funcţie de reglareT^m^m^^----------
Jj E• Durkheim) se adau$_{gă}$ IS 1^ ™f
gaturilor care unesc individul cu societatea" "desi$_{£U}$r D IT ■'
refera ş, k lumea necunoscută a divinităţilor, Durkheimse
de ameninţări, dar şi de promit0 ™m eST^ ^ actul oblativ, ca orice
act ritual, dictează retee *7,* , PCrSpectlva, scăpa de îndoieli ne«<n.n.»«
T ? $ Unduite pentru a

■erapeufică, cu efect Uni** £j™$_{n}$ re afiLT? """*
menii sau cu forţele divina ■;.!•• natiile omului cu se-

«Urilor de incertitudine si nesi$_{eu}$ran$_{ta}$" ' ? de depaSıre a

care se oferă la botez sau la „ fde*Z „T t""-"" "" *"*>
la începutul existentei copS Î$_{u}$ T^? ^T^^{10}™
solidarităţii de grup ce caracterii *1-* "' CUplu, 1,mba; al l
fapt, însă! si ace^{6}asl *ZS^S^SS^^* *
Mice, ţinând se ama de Ple f V"»»" St»-
percepută în antichitate, chia si ™i târziu "^!^.f™».
supranaturale (Dudău p 51) "' ob,eCt cu însu-5M

de sărbătoate„ ^^*SS^ST^* ««««W sau

In altă ordine de idei, observăm că darul *™ • -apartenenţei la un grup, fiind, defep o refl cţar '7 "T"" tradiţionale, pentru cate dâtnicia are anVul df r$_{a}$r "^ """" iar zgârcenia este aspru amendată Cred "1 • "^{e} ""*t"™"* celor milostivi si cu'iadu. *TcZ* ^ «!MT "" ' pnmaţ adânc î„ mentaltatea popul^ fi™ cfeia a n^flT" «™. este consacrat ntare păcat. „De Ide da D „iLzeu n

dă" este credinţa care îndeamnă la dărnicie, astfel că, încă de la naştere, copilul este orientat în acest sens. „Dacă apuci copilul după ce s-a născut trei zile în şir de mâna dreaptă, el va fi darnic" (Gorovei, 1915, p. 94), „Pe copil să-l înveţi de mic să fie darnic, că asta-i place lui Dumnezeu" (inf.teren, Văduva, jud. Braşov, corn. Lisa, 1979), „Ai zgârciţi, nu le merge bine" (inf. teren, Văduva, jud. Vâlcea, corn. Oteşani, 1993).

Darul este iubire, iubire faţă de Dumnezeu, spun textele Noului Testament, pentru că „darul şi adevărul au fost venit prin Iisus Hristos" (Ioan 1, 17). De aceea, sensul învăţăturilor creştine promovează dărnicia, conform cuvintelor lui Hristos „Eşti mai fericit când dai, decât când iei" (Faptele Sfinţilor Apostoli 20, 35) sau „Fericiţi cei milostivi, că aceia se vor milui" (Matei 5, 7). Aceste precepte biblice au influenţat modul de gândire al omului tradiţional, pentru care darul, ca simbol al iubirii şi prieteniei, al dorinţei de armonie şi bună înţelegere, creează o reală comuniune.

O perspectivă nouă de înţelegere a dimensiunilor spirituale ale darului în viziune creştină deschide N. Steinhart. Străduindu-se să tălmăcească cuvintele lui Hristos „Dăruind vei dobândi", el are revelaţia adevăratului lor sens: Hristos cere ofrande, „...nu din prisosul, nu din puţinul tău, ci din neavutul tău, din ceea ce îţi lipseşte. Dăruind altuia ce nu ai — credinţă, lumină, încredere, nădejde — le vei dobândi şi tu" (Steinhart, p. 83-84).

Dar modul de receptare a darului în mentalitatea populară nu trebuie corelat numai cu influenţa religiei asupra gândirii şi comportamentului. El trebuie, evident, corelat şi cu dorinţa, adânc imprimată în psihologia populară, a respectării valorilor culturale moştenite, a modelelor de gândire şi comportament transmise de-a lungul generaţiilor. La întrebări de genul: „de ce dai colacii naşului?", „de ce dai de pomană ?", răspunsuri, adesea, invariabile ca „aşa am apucat", „aşa am moştenit", „aşa e bine", „aşa trebuie", ilustrează percepţia comună asupra obligativităţii respectării normelor şi a regulilor dobândite în timp. In plus, lecţia pusă în valoare de M. Mauss, „trebuie să dai ca să primeşti", lecţie cu un profund fundament precreştin, ce s-a perpetuat până la noi, îşi

dovedeşte încă forţa şi în gândirea ţăranului român, în exprimări diverse: „pe lumea asta, fiecare dă cât primeşte, pe lumea cealaltă, primeşti cât ai dat" (inf. teren, Văduva, jud. Vâlcea, com. Oteşani, 1993); „dacă nu faci pomană pe lumea asta, n-ai ce mânca pe lumea cealaltă" (Gorovei, 1915, p. 278); „numai moartea e în dar" (Zanne, II, p. 625). Adânc ancorat în realitate, principiul căutării echivalenţei în actul oblativ reflectă totodată conştientizarea celor trei obligaţii ale darului, care presupun necesitatea imperioasă de a dărui, a primi şi a înapoia darul, necesitatea de a da ca să primeşti, adânc grevată în mentalitatea populară.

Magia pozitivă a darului

Remarcăm în cultura populară românească credinţe în existenţa unei forţe magice concentrate în dar, care îi conferă acestuia „eficacitate magică" (noţiune introdusă de H. Hubert şi M. Mauss) în relaţiile interumane, ca şi în cele cu transcendentul. „Darul face minuni", spunea un bătrân din Platforma Luncanilor (inf. teren, Văduva, jud. Hunedoara, com. Gostesti, 1973), referindu-se la energia misterioasă cu care darul leagă oamenii, îi uneşte între ei. In acest sens, darurile de botez şi nuntă au drept suport spiritual credinţa în forţa lor magică de a uni familia, credinţa în fluidul magnetic ce se creează sub semnul benefic al darului. Cu deosebire în ritualul pomenii, magia darului este amplificată printr-o tehnică magică specială, reflectată în acte comportamentale marcate ritual prin purificarea mâinilor cu apă, oferirea darului la lumina lumânării, peste foc etc. întreg procesul mental al pomenii se bazează pe însuşirea miraculoasă a ofrandelor oferite de a linişti atât psihicul celor vii cât şi spiritele celor morţi şi a le atrage bunăvoinţa.

Regândind funcţiile darurilor în obiceiurile din ciclul vieţii observăm rolul lor în încercarea de dominare a incertitudinilor oricărui început: al existenţei, al căsătoriei, dar, mai ales, al postexistenţei, perioadă cu semnificaţii deosebite în gândirea tradiţională.

Modul în care gândirea tradiţională receptează valenţele magice ale darului, investit în străvechi credinţe cu funcţii apotro-paice şi propiţiatoare, este deosebit de clar reflectat în literatura populară. Titlurile unor povestiri ca: „Dar din dar se face rai", „Milostenia-i din rai" (Corpus, 1 a, b) sunt, de fapt, credinţe care pot explicita formele diverse ale altruismului deosebit al ţăranului începutului de secol al XX-lea, bazat pe concepţia creştină privind semnificaţiile darului. în aceste povestiri, eroul reuşeşte pentru că dovedeşte generozitate, pentru că dăruieşte, „miluieşte" pe cei mai săraci ca el. De altfel, numeroase texte narative, cu precădere basme, ilustrează aspecte ale mentalităţii populare referitoare la dar şi la implicaţiile lui magice asupra acţiunilor umane. Faptul că în basm darul şi schimbul de daruri nu sunt gesturi gratuite, că au întotdeauna un sens precis şi efecte miraculoase, reflectă concepţia populară privind puterea imanentă a darului în menţinerea ordinii şi echilibrului în comunitate. In genere, darurile pe care le primeşte protagonistul îl feresc de pericole şi ameninţări, îl ajută să surmonteze greutăţile şi să înfrângă forţele răului (în special, tipul Talismanelor, din colecţia Lazăr Şăineanu, Ileana Sânziana din colecţia P. Ispirescu). De aceea, darul apare, în principal, sub formă de ajutor — eroul nu poate depăşi obstacolele sau nu poate finaliza faptele de vitejie fără un ajutor (de obicei de la puteri supreme sau de la animale), concretizat în daruri cu forţă supranaturală. Acestea îşi dovedesc puterea benefică în încercările la care este supus eroul (de exemplu, basmele tip Genuşotcă, Cenuşăreasa, cu varianta munteană Vaca Neagră, Pipelcuţa, Roşu împărat şi Alb împărat, Făt Frumos — colecţia L. Şăineanu).

Convingerea ţăranului român că dărnicia, milostenia sunt calităţi răsplătite, mai devreme sau mai târziu, de forţe oculte, găseşte o reflectare expresivă în textul narativ. Sunt basme în care dărnicia este o probă importantă la care protagonistul este supus, care, odată trecută, deschide posibilitatea primirii contra-darurilor ce îl ajută în încercările viitoare (de exemplu, Crăiasa zânelor — colecţia Ion Pop Reteganul). Adesea, darul apare sub formă de *recompensă* pentru o faptă bună. conform credinţei populare „după faptă

şi răsplată" (de exemplu, ciclul Animale recunoscătoare din colecţia L. Şăineanu). Este, de fapt, un clasic schimb de daruri, între erou şi animalele recunoscătoare (pe care el le ajută necondiţionat), daruri ce îşi dovedesc eficienţa în rezolvarea conflictului dramatic al naraţiunii.

Magia negativă a darului

Sfera complexă a fenomenului darului include „anti-darul", ca formă negativă a darului. în mentalitatea tradiţională, faptele rele trebuie sancţionate prin intermediul unor „daruri" înzestrate cu forţă distructivă. Ele produc, în final, chiar moartea personajelor negative (de exemplu, binecunoscutul basm „Fata moşului şi fata babei" sau mai puţin cunoscutul „Milişoara" (Corpus, 2).

Relevând „faţa ascunsă a darului", „faţa lui neagră" (Godbout 1992a, p. 180), aceste basme transpun narativ concepţia populară privind ambivalenţa fenomenului, care poate fi „bun" sau „rău", poate fi dotat cu forţă magică benefică sau malefică. Ca urmare, el poate aduce bucurie şi succese, însă poate aduce şi necazuri, chiar moartea, pedepsind faptele reprobabile. Credinţa o regăsim în obiceiurile tradiţionale, cu reverberaţii chiar şi în actualitate. In genere, nu se oferă în dar obiecte tăioase: cuţit, foarfecă, ace. Ele trebuie „plătite" (cu o sumă simbolică) pentru a transforma darul într-o *marfă* şi gestul într-o *tranzacţie comercială,* cu scopul neutralizării eventualelor forţe malefice concentrate în *dar.* De asemenea, nu se oferă în dar batiste, care, la fel, trebuie plătite cu o sumă simbolică. Legat în imaginarul cultural de ritualul de înmormântare, darul-batistă poate provoca evenimente neplăcute şi, de aceea, forţa sa negativă trebuie anihilată, prin modificarea statutului său, transformându-1 în articol comercial.

M. Mauss a relevat faptul că în limbile germanice, cuvântul *gift* înseamnă *dar* şi totodată, *otravă,* relevând astfel cele două faţete ale darului. Pornind de la ambivalenţa noţiunii, teoreticieni ai darului (Godbout, 1992a, p. 188, Girard, p. 93) au făcut o apropiere între magia negativă existentă în unele daruri şi răzbunare, vră-

jitorie (cu scop malefic), ca acte componente ale semantismului negativ al darului (vezi p. 51 din prezenta lucrare).

REFUZUL DARULUI

Se poate face corelaţia între observaţia lui M. Mauss privind dubla semnificaţie a noţiunii *gift* şi actul comportamental al refuzului darului ivit în situaţia în care primitorul, din diverse motive, nu doreşte înfiriparea sau continuarea unor relaţii cu donatorul. In acest context, primirea, însă şi neacceptarea darului capătă cono-taţii negative, periculoase. Dacă a accepta darul înseamnă a recunoaşte stabilirea unei legături, a nu-l primi sau a-l înapoia (ostentativ) semnifică ruptura acestei legături, „...darul este simbol şi oarecum «realizator» al relaţiilor de la om la om, catalizator şi semn al afinităţilor selectate", spune Godbout (1992 a, p. 17), accentuând asupra obligaţiilor pe care le implică darul, dar şi asupra consecinţelor negative ale refuzării primirii sau înapoierii lui.

Referindu-se la acest aspect în schimbul de daruri la căsătorie, ca rit de agregare, Van Gennep notează: „Refuzul de a accepta darul este un semn al neacceptării unirii propuse; iar în cazul logodnelor înainte de naştere sau la vârste mici, înapoierea darului semnifică ruperea înţelegerii" (Van Gennep, 1996, p. 120).

Refuzul darului poate fi înglobat în formele de „conflict sărbătoresc", când această ipostază negativă a actului oblativ este o dovadă în plus că „instaurarea sărbătorescului nu are loc într-o atmosferă exclusiv paşnică şi lipsită de efort" (Drogeanu, p. 179).

Puterea cu care se manifestă obligaţia de a primi darul (de care am vorbit în pagini anterioare) împiedică, în genere, refuzul lui. Există însă o diferenţiere evidentă în atitudinea faţă de diferitele forme ale darului, raportată la destinaţia lor. Dacă poate fi refuzat paharul la petit, oferit părinţilor fetei de „peţitori" sau oferit fetei „peţite" (semnificând respingerea cererii în căsătorie), dacă poate fi refuzată plosca de „chemare" la nuntă (semnificând refuzul invitaţiei de participare la nuntă) sau dacă poate fi refuzat orice alt dar de botez sau nuntă (înţelegând şi participarea la o masă comună), în nici un caz pomana (şi, în genere, toate darurile adresate stră-

moşilor sau divinităţii) nu pot fi refuzate. în acest context, conotaţiile negative ale refuzului darului devin şi mai periculoase: „Nu e bine să refuzi [pomana], chiar dacă apoi o arunci" (inf. teren, Văduva, jud. Ilfov, com. Crevedja, 1995); „Am primit pomana că mi-a fost ruşine, dar era murdară şi am aruncat-o" (inf. teren, Văduva, jud. Ialomiţa, com. Lupşanu, 1995); „Chiar dacă eşti supărată cu aia care împarte, trebuie să primeşti" (inf. teren, Văduva, jud. Vâlcea, com. Oteşani, 1993); „Când se împart ouăle de Paşte, nu e bine să nu primeşti" (inf. teren, Văduva, jud. Vâlcea, com. Costesti, 1993). Răspunsul cu frecvenţa cea mai mare se referă la colivă, refuzul ei fiind apreciat ca „mare păcat".

Conotaţii negative cumulează şi actul oferirii unui contra-dar monetar consecutiv primirii unui dar, fiind considerat ca o formă de refuz, cu implicaţii negative.

Enigme ale darului tradiţional

Reluând problema „enigmei", discutată teoretic la începutul volumului, ne întoarcem, de fapt, la Mauss şi la cele trei obligaţii ale darului, prin care el explică nevoia de a dărui. Argumentaţia lui este însă insuficientă pentru a înţelege nevoia înapoierii darului. Pe bună dreptate, teoreticienii întrevăd aici o enigmă, punând la îndoială explicaţia lui M. Mauss referitoare la „forţa" ce face darurile să circule, explicaţie bazată, aşa cum am arătat, pe credinţa polineziană în *hau* (sufletul) darurilor. în schimb, teoreticienii contemporani par a acorda credit mai mare unei idei derivate din cea expusă mai sus, şi anume, ideii unităţii ce se creează între dar şi cel ce îl oferă, a identităţii dintre donator şi lucrul dat (Casajus, p. 66).

Identitatea este, însă, parţială, după cum observă chiar M. Mauss: *„...taonga* (darurile) par a fi dotate cu individualitate, chiar în afară de *hau* (sufletul), cel ce le conferă relaţia cu proprietarul lor" (Mauss, p. 52). Interpretând această observaţie, M. Godelier apreciază că, pentru Mauss, într-un lucru coexistă două principii spirituale: unul este prezenţa proprietarului în

lucrul respectiv, iar celălalt prezenţa unui spirit propriu al acestui lucru, independent de proprietarul său: „ Şi acest spirit ar fi cel care ar determina în primul rând lucrul să revină la proprietarul său originar, prezent în egală măsură în lucrul respectiv cu o parte a spiritului său" (Godelier, 1996, p. 78).

Credem că aceasta este sfera ideatică în care ar trebui să plasăm o serie de obiceiuri, al căror sens este, aparent, doar cel de creare a comuniunii, sens, de altfel, curent în obiceiurile alimentare ale ţăranului român. Ne referim aici, în mod special, la obiceiul consemnat în sudul ţării, de exemplu, în Teleorman: „la petit, tatăl băiatului aducea o sticlă cu vin. Dacă se înţelegeau, mireasa lua sticla, săruta mâna socrului şi îi dădea înapoi sticla" (inf. teren, Văduva, corn. Măgura, 1982). In zona Ialomiţa este consemnat obiceiul conform căruia „la nuntă se făceau zece colaci; patru se trimiteau la mireasă, lăsau la mireasă doi şi se întorceau cu doi, ca să le meargă din plin; apoi cu patru la nun, lăsau doi şi se întorceau cu doi..." (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, corn. Valea Măcrişului) sau cel consemnat în zona Iaşi, unde, după nuntă, „la o lună, două, [tinerii] merg la naşi cu patru colaci; doi îi lasă la naşi cu ploconul, doi îi iau tinerii acasă", ca şi după botez, când „părinţii finului duc doi colaci naşului; unul îl iau înapoi. Pe colac pun daruri" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, com. Popricani). De asemenea, în zona Maramureş: „Pentru fiecare copil, finii duceau naşilor colaci cu bani şi dar. Nănaşii, dacă erau doi colaci, dădeau unul înapoi şi mai «înturnau» şi din bani" (inf. teren, Ciobănel, com. Lăpuş, 1977). Un comportament ritual similar găsim consemnat de S. FI. Marian în descrierea obiceiului numit de el „umblarea cu pasca". Pe scurt, obiceiul de a merge cu pască la rude, a doua zi de Paşte, respectă reguli stricte ce constau în înapoierea aceluiaşi dar (pască) sau a unei părţi din el, ca şi în oferirea unui dar identic (Corpus, 3).

înapoierea darului în întregime sau a unei părţi din el sau înapoierea unui dar asemănător celui ce a fost primit sunt gesturi tradiţionale care fac parte dintr-un cod comportamental bine precizat. Şi alte informaţii relative la ritualitatea actului oblativ, la

sărbători mari, ca Pastele, confirmă afirmaţia. Găsim, în acest sens, în revista „Şezătoarea" (nr. 3, 1902, p. 34): „Femeia duce într-o legătură curată o pască, două ouă roşii şi un cozonac şi, în schimb, capătă şi ea, de la cei cărora le duce, acelaşi lucru"; în lucrarea dr. N. Manolescu (p. 32) găsim notat obiceiul de a duce pască şi ouă la biserică de Paşte, din care jumătate lasă preotului şi jumătate iau acasă (desigur, în acest caz, este şi intenţia consacrării religioase, prin care alimentele îşi amplifică valenţele benefice).

Care ar fi explicaţia gestului oblativ profan de a lua înapoi jumătate din darul oferit sau de a-1 lua în întregime înapoi ?

Revenim la Mauss şi la teoria darului şi ne întrebăm dacă nu este vorba de unitatea care se creează între donator şi darul pe care-l oferă, de „prezenţa" donatorului în obiectul respectiv, cu atât mai mult în acest caz, când darul oferit este rezultat al muncii investite în prepararea lui (colaci, pască, ouă roşii). Privită din această perspectivă, reîntoarcerea unei jumătăţi din dar (sau în întregime) la donator devine firească.

Acelaşi principiu, al identităţii între donator şi lucrul dat şi, inerent, a legăturii ce se creează între donator şi primitor, prin transferul acestei identităţi, poate fi reperat şi în obiceiul, larg răspândit, al „datului" de văr sau verişoară, al „prinderii suratelor", în care darul alimentar pecetluieşte legături intime (similare celor de rudenie).

Schimbul de daruri alimentare, tehnică rituală care validează „prinderea" suratelor (sau văruţelor în Transilvania) şi care este reluat în fiecare an la anumite sărbători (la Rusalii, la Moşi, la Sf. Toader) are un pregnant caracter de „pomană", poate în ideea implicării strămoşilor ca martori ai legăturii create şi menţinute prin schimbul de ofrande alimentare. „Cu surata mă iubesc mai mult decât cu altă femeie, ca şi cu o soră. De Moşi ne dăm una alteia o strachină cu un ulcior, ori o cană cu farfurie. In strachină pun orez, cozonac, doi, trei covrigi, un colăcel, câteva flori (roşii — ».».), o lingură de lemn şi o lumânare. Spun: «na, surată, să-mi fie mie». Ea îmi dă la fel" (inf. teren, Văduva, jud. Dâmboviţa, com. Drăgăeşti, 1974); „La Moşi ne dădeam *de surata:* o ulcică cu apă,

cu un trandafir, păsat pe foi de nuc, doi covrigi, un colăcel. Şi surata îmi dă tot asta" (inf. teren, Văduva, jud. Teleorman, com. Moşteni, 1980); „La Sfântu' Toader, «văruţele» iau câte un colăcel făcut de mamele lor, «brădulete» împodobit cu fire de lână. Le pun într-un pom în grădină, se prind roată şi cântă. Apoi schimba colăceii între ele" (inf. teren, Văduva, jud. Sibiu, com. Şeica Mare, 1979).

Fără îndoială, acte rituale de comuniune, practicile amintite relevă noi valenţe spirituale ale darului, încărcat cu semnificaţii încă neelucidate în totalitate.

O perspectivă inedită de înţelegere a „enigmei" propune Sabina Ispas, care percepe în obiceiul „umblării cu pasca", aşa cum se desfăşoară el în viaţa tradiţională, ideea ofrandei oferite unei puteri supreme (sau unei persoane cu statut superior, în acest caz naşi, părinţi), din care aceasta trebuie să aleagă ce doreşte. Ideea, cu origini mitologice (vezi mitul lui Prometeu, care 1-a invitat pe Zeus să aleagă primul o parte a animalului sacrificat), poate ti regăsită în basmul popular, în care personaje cu statut special trebuie să aleagă între darurile oferite (cel mai cunoscut fiind „Fata moşului şi fata babei"). Interpretarea, desigur plauzibilă, poate explica sensul „enigmatic" al practicilor mai sus notate, adăugând noi dimensiuni bogatei spiritualităţi tradiţionale.

DARUL TOTAL. OSPITALITATEA

în sensul ideilor lui M. Mauss, care considera fenomenul *potlatch* „prestaţie totală", putem aprecia ospitalitatea ca formă de „dar total", ţinând seama de bogatul câmp semantic al noţiunii. La conţine ideea oferirii de hrană, băutură şi, uneori, adăpost, însă important nu este atât aspectul material, cât cel spiritual, darurile oferite urmând a fi însoţite de crearea unei atmosfere plăcute şi destinse, de o atitudine caldă, cordială, faţă de „primitorii" actului de ospitalitate (în literatura de specialitate este amintită şi

ospitalitatea sexuală, practicată de unele popoare, de pildă de eschimoşi).

în gândirea tradiţională românească, ospitalitatea, echivalentă cu altruismul şi generozitatea, înseamnă oferirea de alimente şi băutură de bună calitate şi în cantitate mare, cât şi condiţii bune de locuit, dacă e cazul, indiferent de posibilităţile materiale ale donatorului. Importante în actul ospitalier sunt însă normele de comportament: „să primeşti omul cu inima largă", „să-l omeneşti cum se cuvine" (inf. teren, Văduva, jud. Vâlcea, corn. Oteşani, 1995). Chiar expresia „<2 *omeni"* relevă apropierea mentală între gestul ospitalităţii şi cerinţa esenţială a statutului de *om,* care este dărnicia. „A fi om" în relaţiile cu ceilalţi implică, printre altele, îndeplinirea obligaţiilor impuse de funcţionarea sistemului oblativ, între care ospitalitatea are un loc aparte.

Regăsim expresia „a omeni" în vocabularul de sărbătoare în care ea are conotaţii legate de normele ceremoniale ce trebuie respectate: „pă omenie" la nănaş (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Bistriţa-Năsăud, corn. Braniştea), „la omenie" la moaşă (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Dolj, corn. Ostroveni) — sunt secvenţe ceremoniale al căror element principal îl reprezintă actul alimentar cu valenţe festive. Expresia este frecvent utilizată în vocabularul cotidian: „L-am primit în casa mea şi l-am omenit" (inf. teren, Văduva, jud. Teleorman, com. Moşteni, 1980), aceasta însemnând îndeplinirea convenţiei ospitalităţii cu toate datoriile ei.

Expresia uzuală „a primi oaspeţi" înseamnă „a da" (Ld-vi-Strauss, 1949, p. 73). Ea relevă faptul că oaspeţii sunt receptaţi ca un *dar* pe care îl primeşti, la care (conform celor trei obligaţii stabilite de M. Mauss) trebuie să răspunzi, la rândul tău, printr-un dar; de aici, atributele ospitalităţii, oferirea generoasă de bunuri alimentare şi adăpost. în interpretarea acestei sintagme s-ar mai adăuga ideea din acel segment al mentalităţii populare, cu rădăcini creştine, potrivit căreia oaspetele este considerat un trimis al lui Dumnezeu, un mesager al voinţei divine. Suportul acestei idei se regăseşte în credinţe medievale, conform cărora drumeţul este so-

cotit un Hristos, un martir, ce îndură încercări grele şi deci trebuie ajutat să le depăşească. Cu o evidentă predispoziţie spre dărnicie, dar şi profund religios, ţăranul român şi-a însuşit, de-a lungul timpului, această gândire şi a perpetuat un mod de comportament deschis ideii de ospitalitate.

V. Băncilă consideră moravurile un atribut esenţial al culturii: „Adâncimea şi funcţionarea armonioasă a moravurilor formează constituţia organică a unei culturi" (Băncilă, p. 52). în acest sens, normele de comportament specifice în relaţia cu oaspeţii pot caracteriza cultura populară tradiţională. Ospitalitatea, ca formă de dar (fără a aştepta un răspuns material), defineşte cultural ţăranul român. Adresând, de fapt, ofranda sa (ospitalitatea) forţei divine (oaspetele fiind doar mediatorul în această relaţie), ţăranul aşteaptă de sus recompensă pentru efortul lui material. Arătam cu alt prilej (Văduva, 1996, p. 137) că regulile ospitalităţii, privite din această perspectivă, fac parte din palierul spiritual al formulei contractuale *do ut des,* pusă în valoare de M. Mauss, formulă a cărei referire la răspunsul divin pentru ofrandele oferite este comună multor culturi. Cultura populară românească se detaşează prin amploarea pe care o conferă credinţelor corelate acestei formule, între care şi celor referitoare la ospitalitate.

Dintr-o altă perspectivă, Van Gennep vede în ospitalitate un rit de agregare, de integrare a individului într-un grup, rit bazat pe simbolismul comuniunii alimentare şi al schimbului de daruri ce creează continuitatea legăturii sociale (Van Gennep, 1996, p. 39). Că ospitalitatea face parte pentru ţăranul român dintr-un sistem ritual se poate observa şi din gestul cu marcă identitară a primirii oaspeţilor cu pâine şi sare. Valoarea gestului este amplificată de simbolismul accentuat al celor două componente de bază ale alimentaţiei, cu binecunoscută valoare rituală în „obiceiurile pământului" din vechiul drept cutumiar românesc (Văduva, 1996, p. 60). Concentrând simboluri în totalitate benefice, pâinea şi sarea, cu valenţele lor augurale şi propiţiatorii, exprimă bucurie şi urări de bun venit, pecetluind, totodată, legăturile spirituale înfiripate între donatori şi primitori, între gazde şi oaspeţi. Gestul

ritual pecetluieşte, totodată, obligaţiile contractuale (folosind cuvintele lui M.Mauss) ce se creează prin primirea oaspeţilor, obligaţii resimţite atât faţă de aceştia, cât şi faţă de forţa divină ai cărei mediatori sunt.

Cercetători occidentali leagă ospitalitatea de sărăcie, de lipsa mijloacelor materiale de a face alt gen de daruri (Niederer, p. 10). Noi apreciem că în gestul ospitalier preponderentă este predispoziţia spre dărnicie a ţăranului (de care aminteam mai sus), la care se adaugă, fără îndoială, speranţa într-un răspuns pozitiv din partea puterii supreme. în plus, convingerile creştine ce îndeamnă la iubire, milă, altruism, cu forţa lor de modelare a psihicului uman, sporesc disponibilitatea ospitalieră a ţăranului. Transpuse în atitudinea faţă de oaspeţi, aceste elemente conturează modelul cultural al ospitalităţii tradiţionale care, la poporul român, a devenit trăsătură identitară de largă recunoaştere.

CUVÂNTUL CA DAR

Forţa magică a cuvântului, puterea lui specială de a transmite gânduri şi sentimente ne este bine cunoscută. „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul" spune Sfânta Evanghelie cea de la Ioan (I, 1), fundamentând religios puterea cuvântului în relaţiile dintre oameni.

Principala funcţie a cuvintelor de a circula, „de a fi dăruite şi înapoiate, de a pleca şi a se întoarce" (Godbout, 1992a, p. 22), le poate plasa în categoria darurilor. Cuvântul este dat, este primit şi înapoiat, îndeplinind, în acest fel, tripla obligaţie pe care se bazează schimbul de daruri.

în expresii ca „a da bună ziua", „a da cuvântul de onoare", cuvântul poate fi receptat ca *dar,* în timp ce răspunsul, cuvintele de mulţumire pot fi considerate un contra-dar. Cuvântul este, deci, un element al schimbului de daruri, înlocuind, prin simbolismul său, darul sau contra-darul, în acest schimb.

In cultura populară românească, formulele de mulţumire relevă semnificaţii speciale ale darului tradiţional. Adeseori versificate, ele sunt utilizate ca formă de răspuns la primirea unui dar, putem spune un *contra-dar versificat.* în acest sens, schimbul de daruri la nuntă (în Transilvania şi Moldova) este însoţit de per-formarea unor oraţii ce exprimă cu vervă, în mod agreabil, *mulţumirile* principalilor actanţi pentru darurile primite sau ale participanţilor pentru masa oferită de gazde. Prin conţinut şi forma volubilă de prezentare, ele sugerează faptul că darul este acceptat şi apreciat de primitor, indiferent de mărimea şi consistenţa lui, relevând importanţa pe care ţăranul o acordă valorii simbolice a actului oblativ (dincolo de valoarea lui materială). „Oraţia paharului" este un exemplu edificator: „Mulţămim / Mulţămim / Jupâ-ne mire / De acest dulce pahar / Ca şi Domnului de dar...", apoi întreg textul poetic, format din generoasele urări ale primitorului (vornicelul) pentru noul cuplu, reflectă preţuirea pentru darul primit (un pahar de rachiu). „Mulţămitele" la masă, „alduirea bucatelor", a băuturii, exprimă în principal mulţumirea pentru efortul gazdei şi al celor ce au adus daruri: „Foarte mulţămim dumisale / De osteneală / Şi dumisale / De dragoste şi cheltuială" (Marian, 1995, Nu, p. 225). în majoritatea oraţiilor de mulţumire apare însă ideea recunoştinţei ce trebuie adresată lui Dumnezeu, căruia i se datorează toate darurile ce se schimbă (Corpus, 5.2.5.)

Şi în textele poetice ale colindelor cetelor de feciori din Transilvania formula care revine adesea —• „Mulţam, mare mulţam" — exprimă aprecierile cetei pentru darurile primite. „Mulţămitele" pot fi considerate un gen bine conturat în repertoriul colindatului (Corpus 6.8. a, b), reflectând utilizarea cuvântului ca un contra-dar la darurile primite (vom reveni asupra acestor forme de mulţumire la nuntă şi colindat în capitolele următoare). Aici dorim să remarcăm doar forţa cuvântului de a contrabalansa darul în relaţiile între oameni. Lipsa lui, lipsa „mulţumitului" este receptată negativ de donator şi interpretată adecvat. „Nu i-a plăcut ce i-am dat, că nici mulţumesc nu mi-a zis" (inf. teren, Văduva, jud. Vâlcea, corn. Oteşani, 1995) exprimă insatisfacţia donatorului, care n-a

primit în schimb contra-darul aşteptat sub forma cuvântului de mulţumire.

In cultura populară românească, formulele de mulţumire pot lua, însă,şi alte forme. Ne referim din nou la pomană, darul cu frecvenţa cea mai mare în viaţa tradiţională. Faptul că „mulţumirea" se exprimă printr-o rugăciune — „Bogdaprosti", „Să fie primit", „Dumnezeu să primească" — sintetizează o întreagă concepţie de viaţă, bazată pe idei creştine, în care darul, sub orice formă (viaţă, sănătate, copii, bunuri materiale) este de la Dumnezeu, căruia trebuie să i se mulţumească. în această perspectivă, cel ce primeşte darul este doar un intermediar şi întreaga recunoştinţă pentru primirea lui trebuie adresată puterii supreme. Idee precreştină (şi în Vechiul Testament darul pentru divinitate este obligatoriu, ca formă de recunoştinţă), ea a fost înnobilată de creştinism, care a introdus conotaţia de milă şi iubire creştină, amplificându-i totodată valenţele sacre.

DARUL ÎN MUNCĂ

Şcoala franceză de sociologie, începând cu M. Mauss, face o distincţie teoretică între *obligaţii,* care sunt, de fapt, reprezentări (norme şi credinţe), şi *prestaţiile concrete,* ce presupun *schimbul* (schimbul de prestaţii) şi desemnează practicile ordonate de aceste reprezentări.

In sistemul prestaţiilor, evidentă este noţiunea de reciprocitate, cu un câmp semantic, uneori, mai larg decât cel de schimb, însă ambele implică obligaţia de a înapoia ceva pentru un dar primit (contra-dar sau contra-prestaţie). în această sferă teoretică putem plasa darul în muncă, numit, în satul românesc tradiţional, *clacă.* Bazată, în genere, pe principiul reciprocităţii, claca face parte din sistemul schimbului de daruri caracteristice vieţii tradiţionale. Obligaţia de a dărui o prestaţie în muncă şi obligaţia primitorului de a răspunde printr-o contra-prestaţie asemănătoare la cererea donatorului sau printr-o masă (sau mai multe, după posibilităţi)

sunt norme care guvernează sistemul de viaţă tradiţional. Claca se practică în construcţii, la depănuşat porumb, tors, scărmănat bumbac, secerat, treierat, săpatul şi culesul viei, „păpuşit" tutun, cusutul zestrei etc. Există reguli stricte privind contra-darul cuvenit prestaţiei participanţilor la munca în clacă: la claca de tors, curăţat porumb, ales fulgi, nu se dă mâncare, numai vin şi ceva dulce; în schimb, pentru claca la câmp, la construcţii, „beneficiarur' clăcil trebuie să pregătească o masă consistentă, cu cel puţin două feluri de mâncare, sau mai multe mese, de obicei, trei mese pe zi; de exemplu, în judeţul Olt (vezi AIEF, Chestionar AER, Obiceiuri, corn. Brâncoveni, Rusăneşti, Oboga).

Cu valenţe spectaculare este claca la seceriş în Transilvania, despre care s-au scris lucrări numeroase, ce descriu fazele şi interpretează semnificaţiile ceremoniei agrare a cununii, ca secvenţă finală a zilei de lucru. Ne permitem să adăugăm interpretarea noastră, analizând claca la seceriş prin prisma teoriei schimbului de daruri. Ne sprijină în acest demers numeroase informaţii de teren, care atestă valenţele benefice ale darului în muncă, ale muncii neplătite. O amintim numai pe aceea consemnată la Negreşti Oaş de N. Bot (p. 8); „grâul se seceră numai în clacă, nu e bine să fie plătiţi secerătorii, că nu mai rodeşte", informaţie suficientă pentru relevarea credinţei în forţa magică a darului în muncă, înzestrat cu puterea de influenţare benefică a fertilităţii recoltelor (ca şi a oamenilor). Ideea, de altfel, a fost sesizată şi de M.Mauss (p. 58, 163) şi reluată în comentarii largi de numeroşi etnologi (vezi cap. „Enigma darului").

Este evident, prin urmare, schimbul de daruri: pentru munca prestată, donatorii primesc o cină bogată (însoţită de muzică şi dans), oferită de gazdă ca răspuns la darul în muncă primit (Corpus, 4, a-e). Respectarea obligaţiei contra-darului este ilustrată în versurile cântecelor ce însoţesc alaiul ce poartă cununa (buz-' duganul) spre casa gazdei: „Găzdiţă, găzdiţă, / Ia ieşi la portiţă, / Da ia sama bine, / Că grea oaste-ţi vine, / Gata cina bună, / Ca lumea s-adună, / Şi pune-o pe masă..." (Bernea, p. 131) sau „Sta-

până, stăpână / Gata cina bună / Că cununa-ţi vine..." (Bot, p. 176, Ionică, p. 103).

Mesajul cântecului cununii este clar: în cazul îndeplinirii obligaţiei de oferire a contra-darului sub forma cinei, forţele benefice vor acţiona în sensul dorit de om. în caz contrar, însă, adică dacă darul nu va fi urmat de un contra-dar (de o cină bogată), consecinţele vor afecta recolta şi, ca urmare, bunăstarea gazdei: „Dumnezeu va dare, / Ş-aşa o lăsare / Claia — găleata / Snopu — feldera, / ...Pita cât masa. / Atunci s-o sfârşi / Pita dumitale / Când se va sfârşi / Nisipul din mare / Şi de nu li-i pune / Grâu-i cu tăciune / Şi de nu ni-i da / Grâu ţi-o scădea..." (Bot, p. 381).

„Cererile rituale" ale secerătorilor trebuie satisfăcute, întrucât ei pot face apel la forţe negative ale vegetaţiei, cu urmări dezastruoase (Ionică, p. 122); mai mult, nerespectarea obligaţiei „contractuale" (cum ar spune M. Mauss) este pedepsită de ei prin distrugerea cununii (a buzduganului), gest menit să anihileze valenţele magice fertilizatoare ale acesteia şi forţa ei de a influenţa rodnicia şi vitalitatea recoltelor viitoare: „... Şi de nu li-i pune (vinul) / Grâu-i cu tăciune; / Şi de nu ni-i da / Grâu' ţi-o scădea; / Că de nu ni-i da-re, / O punem pe piatră (cununa) / Şi-o circănim toată / Vine corbu' negru / Şi-ţi ia stogu' întregu'; / Vine-o cioară neagră, / Şi-ţi ia claia-ntreagă" (Ionică, p. 122). Sunt variante (de pildă, în Bistriţa-Năsăud), unde apare clar condiţionarea oferirii cununii în schimbul obţinerii contra-darului: „Noi cununa nu om da / Până gazda că ne-a da / Tăt cupa cu horinca / Şî blidu cu plăcinta..." (Bot, p. 176).

Cu multiple posibilităţi de interpretare este apropierea ce se poate face între oferirea cinei (care, la o primă vedere, poate fi tălmăcită doar ca răspuns la prestaţia în muncă) şi oferirea darurilor la colindat (considerate, de asemenea, doar un răspuns la prestaţia muzicală augurală a colindătorilor). Problema darurilor la colindat o vom relua mai departe, în încercarea de a demonstra că aceasta reprezintă, în fond, un schimb de daruri cu divinitatea, colindătorii fiind doar mediatori în comunicarea omului cu puterea supremă. Aici vom preciza doar că în aceeaşi viziune poate fi interpretat

schimbul de daruri ce are loc pe parcursul scenariului ceremonial al cununii: prestaţia în muncă, oferită în schimbul cinei ce se organizează (cu muzică şi dans) la casa gazdei (Corpus, 4, f)- Ion Ionică vede în acest schimb „un fel de *echivalenţă socială,* care se caută aici, pentru serviciile secerătorilor, chiar de contra-dar mai bogat, destinat să menţină, pe de o parte, prestigiul stăpânului clăcii, iar pe de altă parte, să creeze atmosfera aceea de mulţumire şi de bună dispoziţie, în comunitatea de la care pornesc astfel, cu mai mulţi sorţi de împlinire, urările de recoltă îmbelşugată" (Ionică, p. 123).

Dacă, însă, ne oprim atenţia asupra secvenţei rituale a intrării în casă şi aşezării buzduganului sau cununii de grâu pe masă, gest însoţit de adresarea unor rugăciuni de mulţumire către Dumne zeu, sau, şi mai concludent, asupra aşezării buzduganului la icoană (Ionică, p. 121), putem ajunge la o nouă interpretare a sensului schimbului de daruri ce are loc cu ocazia ceremoniei agrare a u cununii.

Obiceiul aşezării unor cununi din spice de grâu la icoană este generalizat la nivelul întregii ţări: din primele spice secerate (în Muntenia) sau din ultimele spice „barba lui Dumnezeu" (Dobrogea), în genere, un mănunchi de spice de grâu, de preferinţă din ultimul grâu recoltat (Moldova şi Basarabia). încărcate cu forţe magice, fertilizatoare, boabele acestor spice sunt utilizate apoi în semănăturile viitoare. Pentru poporul nostru, de străvechi agricultori, acest obicei poate trimite la o virtuală divinitate agrară, mai ales, considerându-1 în legătură cu obiceiul (consemnat în multe zone), al aşezării unui colac la icoană, dintre care remarcăm, prin semnificaţiile sale complexe, obiceiul aşezării colacului numit „al soarelui" pe peretele dinspre răsărit al camerei unde se ia „cina mortului" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Sălaj, corn. Fildu de Jos).

Observăm pe o axă a timpului două faze ale aceleiaşi practici rituale, închinate, probabil, aşa cum spuneam mai sus, unei străvechi divinităţi agrare păgâne. Ştiind că romanii aduceau ca sacrificiu zeiţei Ceres primele spice pe care le secerau vara, ne putem

explica obiceiul, continuat în creştinism, al depunerii primelor (sau ultimelor) spice de grâu la icoană. De altfel, după credinţa ţăranilor noştri, „pe fiecare boabă de grâu e întipărită faţa lui Hristos", credinţă ce izvorăşte din legendele despre originea grâului din trupul lui Hristos şi al lui Dumnezeu (Eliade, 1992, p. 223). Multe creaţii folclorice, între care se remarcă Pluguşorul, prin comparaţia stăruitoare, în majoritatea variantelor, a grâului şi colacului din grâu cu faţa lui Hristos, ne conduc la aceeaşi presupunere a existenţei divinităţii agrare precreştine reprezentate de grâu, credinţă preluată apoi în practicile creştine. Obiceiul aşezării grâului la icoană ar putea fi şi reminiscenţă a unor vechi ritualuri sacrificiale — grâul sau, mai târziujcolacul fiind substitute simbolice ale vechilor ofrande destinate câştigării bunăvoinţei supreme. Faptul că grâul „pus la icoană" are numeroase şi variatejtnsu-şiri magice, fertilizatoare (atât pentru *recolte,* cât şi pentru femei, de exemplu, „se iau spice şi se pun în gura găinii ce-o dau naşii, miresei, la masa mare ... să aibă copii mulţi şi belşug în casă" (Ber-nea, p. 130), sau, spice din grâu se pun în bradul ce se aşează pe căpriorii unei noi construcţii, pentru a-i asigura durabilitate), confirmă, mai degrabă, ipoteza perpetuării, peste timp, a credinţei într-o străveche divinitate agrară, reprezentată de grâu, cu putere de influenţare benefică asupra vieţii omului.

In acest cadru interpretativ, mesele-daruri ce se oferă celor ce ,' aduc cununa de grâu ar putea fi considerate un contra-dar adresat de mult uitatei divinităţi agrare, în semn de mulţumire pentru rodnicia recoltelor şi asigurarea protecţiei pentru viitor. Receptaţi conform acestei interpretări, participanţii la clacă, donatori ai muncii lor, sunt doar mediatorii care primesc contra-darul alimentar, care, prin ei, poate ajunge în sfere transcendentale.

DARUL DE SĂRBĂTOARE

Ambivalenţa sărbătorii, care înseamnă libertate şi totodată constrângere, care e timpul bucuriei şi, totodată, al neliniştii, a fost

remarcată de cercetătorii acestui fenomen (Caillois, p. 133). Pe de altă parte, „sărbătoarea organizează existenţa omului", spune V. Băncilă (p. 67), observând: „în sărbătoare, orice obiect, orice fragment de realitate are semnificaţie..., totul intră şi participă la feeria generalului".

în acest sens, sunt marcante, contribuind la crearea „sărbătorescului", semnificaţiile schimbului de daruri în ansamblurile ceremoniale ce se organizează în viaţa tradiţională la sărbătorile prilejuite de intrarea sau ieşirea din marile etape ale existenţei umane sau de evenimentele ciclului calendaristic. în jurul secvenţelor oferirii, primirii şi înapoierii darului se structurează, în genere, scenariul obiceiurilor, în care schimbul de daruri semnifică un act ritual ce potenţează importanţa şi solemnitatea suitei ceremoniale.

Concentrând o simbolică bine definită, darul, ca şi gestul oblativ, este atribut al sărbătorii, context în care îşi dezvăluie, pe lângă evidenta valoare socială, şi pe aceea culturală. Purtător de mesaje, darul creează, menţine, ameliorează sau sudează legături în cadru sărbătoresc, precizând statutul individual sau familial, întărind, sau, dimpotrivă, slăbind prestigiul individului în comunitate; mai cu seamă, el exprimă vechi credinţe şi mentalităţi, având un subliniat rol ceremonial şi ritual. El îmbogăţeşte sensurile sărbătorescului, etalând marca nivelului de cultură al grupului.

Oferite în timpul sacru al sărbătorii, darurile îşi amplifică forţa magică, dorinţa omului de comunicare cu semenii şi, mai ales, cu transcendentul fiind mai puternică decât în cotidian. Sacralitatea timpului sărbătoresc îşi pune amprenta asupra semnificaţiilor actului ritual al schimbului de daruri, care concentrează în jurul lui atenţia generală. Este evident faptul că numărul şi calitatea darurilor, numărul şi prestigiul persoanelor implicate în acest schimb definesc amploarea sărbătorii, solemnitatea ei ceremonială. Cum la poporul român se constată „o mare densitate sărbătorească, care dă vieţii un preţ înalt" (Băncilă, p. 66), prezenţa darului, a darului ritual, cu precădere, este accentuată.

Etnologii francezi (mai ales Guy Nicolas) au încercat să demonstreze poziţia echidistantă a darului ritual faţă de ideea de calcul, însă şi faţă de aceea de gratuitate. Ideea poate fi exprimată şi în alţi termeni. Cum am mai arătat, darul este înţeles, uneori, ca „prestaţie contractuală", ca tranzacţie necomercială (totuşi tranzacţie) şi capătă o pregnantă faţetă socio-economică. Aceasta nu atenuează însă faţeta ceremonială sau rituală, care conduce, inerent, la sensul de gratuitate (din punct de vedere material). Se poate lesne observa că ţăranul a respectat întotdeauna tripla obligaţie de a dărui, a primi şi a înapoia^'darul, conştientizând faptul că atitudinea faţă de aceste obligaţii influenţează statutul său social. In condiţiile sărbătorescului, resursele lui psihice şi materiale au fost stimulate cu scopul respectării modelului cultural tradiţional al celor trei obligaţii, pe care le transformă în acte cu pregnantă valoare rituală. Ga orice act ritual, schimbul de daruri necesită un spaţiu scenic de desfăşurare, oferit, în genere, de curtea gospodăriei sau de locuinţa unde se desfăşoară ceremonia. Decorul implică, de obicei, o masă, mai ales o masă festivă, organizată anume pentru celebrarea sărbătorii. Concentrând o bogată simbolică benefică, masa şi alimentele aşezate pe ea pot influenţa în sens pozitiv schimbul de daruri. Structura temporală, etapele actului de schimb respectă suita secvenţială a ansamblului ceremonial, marcând fiecare etapă prin gesturi oblative, formule consacrate, oraţii ale darurilor. Schimbul se petrece între actanţii principali, confirmând consensul care îi uneşte între ei, precum şi cu restul comunităţii, element al solidarizării sărbătoreşti a grupului. în acest context, darul este evident plasat la jumătatea distanţei între profan şi sacru, între interesul material şi valenţele rituale, simbolice ale momentului.

Schimbul de daruri cu semenii

Omul culturii tradiţionale trăieşte într-o lume a darului, predominantă fiind credinţa că toate bunurile materiale şi spirituale (hrana, calităţi fizice, mentale, artistice) sunt daruri divine. Chiar şi

preexistenta este plasată sub semnul darului. Credinţa că darul primordial — viaţa — vine tot de la Dumnezeu, o regăsim în expresia *în starea darului,* specifică zonei Bistriţa-Năsăud (Marian, 1995, Na., p. 13), referitoare la femeia gravidă, aflată sub semnul influenţei benefice a darului divin. Expresia relevă dimensiunea semnificaţiilor darului în gândirea tradiţională şi ne ajută să înţelegem valoarea rituală ce îi este conferită în momente „de trecere", când darul este receptat ca „tehnică a liniştirii catartice" (Thomas, p. 242), ca formă a unei strategii de depăşire a stărilor de incertitudine şi nesiguranţă, a neprevăzutului specific pragurilor existenţiale, perioadelor liminale din viaţa omului (Văduva, 1996, p. 120). In aceste momente, gestul oferirii, ca şi cel al primirii darului, urmează un cod comportamental bine precizat, care, aparent, are un singur sens (de la donator la primitor), însă în fond are la bază principiul dus-întors al reciprocităţii. El poate fi observat în obiceiul de a duce femeii daruri imediat după naştere, la prima „scăldătoare" a copilului, apoi la botez, ca şi la mari sărbători calendaristice, când copilul, împreună cu părinţii lui, oferă daruri (plocoane) moaşei, naşei etc. Aceste daruri aşteaptă un răspuns similar din partea primitorilor (chiar dacă acesta nu vine imediat).

Chiar şi legătura sacră între naş şi copil, consacrată prin slujba religioasă, este, totodată, consacrată ritual prin daruri încărcate, uneori, cu funcţii magice, rezultate (conform controversatei idei a lui M. Mauss) din identitatea între donator şi lucrul dat, din transferul unei părţi a sufletului donatorului în darul oferit de el. Ne referim la faptul că legătura între naşi şi copil este pecetluită, alături de slujba religioasă, de noile haine pe care naşii le dăruiesc (în mod obligatoriu) copilului, haine cu care el trebuie îmbrăcat imediat după botez. Prin aceste noi haine, naşii „dau o nouă viaţă copilului" (Lok, p. 89), devenind părinţii lui spirituali, legătură simbolică de mare soliditate ce se afirmă tot restul vieţii protagoniştilor. In schimb, părinţii copilului oferă, la rândul lor, naşilor daruri (cu precădere alimentare) şi o masă, act de reciprocitate, dar şi act cu relevante valenţe magico-rituale, destinat asigurării comuniunii noii familii spirituale (Corpus, 5. 1. b-d). Schimbul de daruri

în cadrul scenariului este punctat de schimbul de formule specifice, rostite, *fie de moaşă:* „Poftim, cinstită cumătră mare / Cinsteşte pe finuţu dumitale / Cu un leuţ / Cu un mieluţ / Cu un purcel / Cu un viţel ..." (Sevastos, II, p. 209); *fie de naşă:* „Poftim, moşică dragă / De la noi cam puţintel / De la Dumnezeu mai mult!" (Marian, Na., p. 147); *fie de participanţi:* „De la noi puţin / De la Dumnezeu mai mult" (Bernea, p. 6) sau „De la noi pocinoc, de Ia Dumnezeu noroc" (Marian, 1995, Na., p. 147). Darurile participanţilor la botez sunt preponderent alimentare... „Cei poftiţi (la botez) nu se duc cu mâna goală. Femeile, mai cu seamă, iau cu ele ouă, câte un blid de brânză sau făină de grâu sau şi alte lucruri de ale gospodăriei, precum câteva fuioare de cânepă, lână..." (Gorovei, 1909, p. 67), acestea din urmă fiind înlocuite, pe parcurs, cu obiecte de îmbrăcăminte, în schimb, părinţii copilului oferă „colacii", darurile naşului şi moaşei, iar celorlalţi participanţi le oferă masa de botez ca formă de dar.

E. Bernea a observat, pe bună dreptate, că schimbul de daruri la botez este mai mult decât un fapt economic. El a sesizat că „acesta are un înţeles mai adânc" şi că a primi un dar înseamnă „a te supune unui legământ", „a consimţi lui", relevând, astfel, impactul spiritual al darului în viaţa omului. Oferirea darurilor la botez, prin numeroasele sale conotaţii rituale, este, desigur, un legământ simbolic, destinat influenţării benefice a viitorului copilului, cu repercusiuni ulterioare în evoluţia relaţiilor între principalii actanţi, dar şi cu ceilalţi participanţi. Se relevă, prin urmare, valoarea culturală, dar şi cea socială a schimbului de daruri la botez, în care câştigarea prestigiului constituie o preocupare importantă. In acest sens, normele comportamentale în schimbul de daruri specific botezului prevăd, uneori, amănunte care trebuie respectate în comunităţile tradiţionale, ce îşi exprimă, în acest fel, forţa de a impune reguli şi norme perpetuate în timp.

Redăm un text. aşa cum l-a consemnat S.P1. Marian la începutul secolului, pentru a evidenţia acea parte a gândirii populare care leagă prestigiul donatorului de mărimea darului. In Banat, „...găzdoaia casei dă naşului sau naşei, ca dar, o maramă frumoasă,

iar moaşei, o pogace, pe care sunt grămădite cărnuri fripte, aluaturi fine, iar deasupra, ca la 8-10 rifi de pânză fină, al cărei mijloc vine drept deasupra pogacei şi a aluaturilor, iar capetele se trag (târâie) pe jos. Pogacea şi pânza aceasta trebuie s-o ducă moaşa la sine acasă, ţinând-o mai sus decât umărul, alăturea cu capul, iar capetele pânzei lăsându-le să se târâie după dânsa ... anume ca cine va întâlni-o pe drum, să stea locului, să-i admire darul şi să poată zice: «mare şi frumos dar i-au dat!»" (Marian, 1995, Na, p. 160).

Strânsa legătură ce se creează între donator şi primitor este evidentă în obiceiurile de naştere. Darurile ce se dau consfinţesc noile legături de rudenie rituală între copil şi naşi, între acesta şi moaşă şi între familiile lor. Ceea ce dorim să accentuăm aici este faptul că oferirea darului este ritualizată, relevând valoarea lui culturală în calitate de agent ritual. La masa comună, ce se organizează după celebrarea liturgică a botezului, actul oblativ se petrece la lumina lumânărilor, se rostesc formule consacrate, moaşa strânge darul pe un colac, pâine sau „pupăză" din aluat (Sevastos, II, p. 210).

O formă specială de dar oferit cu această ocazie sau în interval de un an de la botez (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Neamţ, corn. Bicazu Ardelean) este_j3qrnul de botez", care, ca şi „pomul de nuntă", „pomul vieţii" sau „al neamurilor", „mărul de cununie" (Sevastos, I, p. 358, Marian, 1995, Nu, p. 523) cumulează simbolul regenerator, fertilizator al ramurii verzi, la care se adaugă simbolica benefica a modelărilor din aluat (agăţate alături de zahăr, nuci, ştergare). Cu valoare preponderent simbolică, „pomul" este *dar ritual* prin excelenţă; perpetuând vechi credinţe, el este investit, în mentalitatea tradiţională, cu capacitatea de a influenţa, în mod magic, legăturile între oameni, ca şi viitorul lor.

Rolul ritual al darurilor este şi mai evident în complexul scenariu ceremonial al nunţii. Darurile reciproce între mire şi mireasă, între fiecare dintre ei şi rudele celuilalt, între cele două familii care se unesc, între participanţi şi noua familie au rolul să consacre alianţa, dar, mai ales, să intermedieze buna înţelegere şi armonia viitoare.

încă în comportamentul premarital, darul, care nuanţează atitudini, exprimă sentimente, intenţii sau decizii, cumulează un important rol ritual. Colacul oferit de fată băiatului preferat la jocurile cu măşti de Anul Nou (Moldova) sau la masa comună organizată de cetele de feciori din Transilvania (Herseni, p. 14, Moise, p. 18), prin simbolismul său benefic marcat, pecetluieşte în mod ritual legătura care se creează. Van Gennep apreciază că darurile, în perioada premaritală (batistă, fundă, inel), au valoarea simbolică a unui angajament, a unui contract tacit (Van Gennep, I, 1, p. 272), care se încheie între cei doi protagonişti (punând, deci, accent pe ideea unui schimb contractual de daruri). Regăsim principiul lui în numeroase secvenţe ale nunţii tradiţionale româneşti. în acest sens, putem aprecia că structurarea ceremoniei, mai ales în sudul ţării şi în Moldova, are ca element principal schimbul de daruri, în jurul secvenţelor schimbului centrându-se principalele faze ale scenariului. *Pregătirea* nunţii este marcată de darurile alimentare ce sunt aduse în zilele premergătoare de participanţi. Totodată, în acest interval de timp, anterior nunţii, este caracteristic schimbul de *plocoane,* de asemenea alimentare, între principalii actanţi. *începutul* nunţii este, şi el, marcat de schimbul de daruri (obiecte textile plus daruri alimentare) între protagonişti. O importantă fază este apoi aceea a oferirii darurilor pentru participanţi (prosoape), ce marchează o secvenţă centrală a nunţii; *sfârşitul* ceremoniei este pregătit, printre altele, la masa mare, prin oferirea darului (în bani) de către participanţi (Corpus, 5. 1. a-d).

O. Bîrlea a sesizat rolul social marcat al darurilor de nuntă care au „rostul de a perfecta integrarea noii perechi în comunitatea satului şi de a cimenta, în felul acesta, comuniunea dintre membrii ei" (1981, I, p. 429). Există însă, adăugăm noi, şi rosturi spirituale ce relevă faţeta culturală a darului. în acest ceremonial de trecere, secvenţele separării de vechiul statut şi apoi cele ale integrării în noul statut sunt marcate de semnificaţiile simbolice ale schimbului de daruri. Purtătoare de sentimente, intenţii şi credinţe, darurile potenţează ritualitatea unor momente ceremoniale,

contribuind, totodată, la sublinierea caracterului spectacular al evenimentului.

Ceea ce trebuie să reamintim este principiul *reciprocităţii* ce guvernează schimbul, conferindu-i caracterul unui contract. însăşi participarea la nuntă poate fi considerată un schimb contractual de daruri. Putem vorbi de ideea reciprocităţii, începând chiar cu regulile participării: „m-am dus la nunta lui, că am şi eu băiet mare..." (inf. teren, Văduva, jud. Călăraşi, com. Lupşanu, 1995), „Dacă ai copii, trebuie să mergi la nunţi, ca să vină şi ei la tine" (inf. teren, Văduva, jud. Buzău, com. Vintilă Vodă, 1995).

Caracterul contractual al acestui schimb este evident în modul în care sunt pregătite darurile. Fiecare actant ştie cu precizie ce daruri trebuie să pregătească, fiecare dar are o destinaţie precisă, fiind „menit" de la început, în ideea echivalenţei dar— contra-dar. Oferirea darurilor este, de asemenea, supusă unor calcule prealabile, ce respectă norme culturale tradiţionale: „La nunta mea, am socotit bine câte prosoape şi mâneci am de cusut, că omul meu avea multe neamuri" (inf. teren, Văduva, jud. Vâlcea, com. Bărbăteşti, 1993); „Soacra mică scoate atunci darurile *ce-a avut în vorbă* ... broboade, şaluri, rochii" (Sevastos, I, p. 231). Cum ieşirea din normă este aspru sancţionată în satul tradiţional, este vizibilă preocuparea protagoniştilor de a asigura echilibrul dar— contra-dar pe tot parcursul desfăşurării ceremoniei.

Literatura etnografică abundă în descrierea darurilor ce şi le fac reciproc mirele şi mireasa. Luăm ca exemplu consemnările lui S.Fl. Marian: „O ladă, ... o pereche de ciobote sau papuci, un fes roşu, un pieptene, o oglindă, o bucată de sopon, o păreche de col-ţuni, flori de târg..., un tulpan de lână sau de mătase şi un tisti-mel", pentru mireasă, iar pentru mire „o cămaşă de borangic, de bumbac, de in sau şi de fuior, adică după cum e şi starea materială a miresei, apoi, un brâu, o năframă şi o trăistuţă... Pentru socrul cel mare coase mireasa numai o cămeşă ... Pentru soacră prepară asemenea o cămeşă, precum şi o pânzătură ... iar pentru ceilalţi, diferite ştergare şi năfrămi" (Marian, 1995. Nu, p. 172-173). Această descriere exprimă în subtext normele după care se ghi-

dează schimbul de daruri în contextul nunţii tradiţionale, normele echivalenţei (în măsura posibilităţilor), ale asigurării unei atmosfere de calm şi linişte, de mulţumire şi împăcare generală. Darurile miresei pentru mire (cămaşa mirelui), socri (cămaşă pentru socru, ie pentru soacră), rudele mirelui (prosoape, ştergare) cumulează conotaţii speciale. Credem că mult comentata idee a lui Mauss privind „spiritul" lucrului oferit nu este lipsită de sens nici în acest caz (ca şi la botez). Lucrate de mireasă, cu destinaţie precisă, ele includ dorinţele acesteia de bună înţelegere şi unire sufletească, dorinţe transmise prin munca şi spiritul investite în darul oferit. Acceptate de primitori, darurile miresei au rezultatele scontate, ea este acceptată în noua familie, este integrată acesteia.

Schimbul de daruri care are loc legitimează rolul unor actanţi special însărcinaţi cu adunarea sau împărţirea darurilor: în Muntenia, cumnat de ginere, călţunari; în Oltenia, cumnat de mână; în Moldova, vornicel, corăbier; în Transilvania, colăcer. Rolul lor în desfăşurarea scenariului ceremonial se referă, în principal, la coordonarea schimbului de daruri ce are loc, la supravegherea strategiei de respectare a echităţii în acest complex schimb de daruri, pentru a se creea buna dispoziţie necesară. Trebuie observat şi aici că acest schimb este profund ritualizat, conferind darului calitatea de „agent" cu funcţii rituale. Faptul că în componenţa tuturor darurilor este prezentă pâinea (sau colacul), care transferă multiplele lor simboluri benefice asupra darurilor însoţitoare, semnalează sensul ritual al actului oblativ: „Naşului, împreună cu şervetul şi cămaşa, îi dădeam doi colaci" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Galaţi, corn. Tulucești); „înainte se dădeau colaci la toţi nuntaşii, cu ştergar" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Galaţi, com. Brăneşti) etc. Exemplificările pot fi extrem de numeroase, astfel că, în unele zone, darul pentru moaşă şi naşi ia, aşa cum am mai spus, numele de „colacii" moaşei sau ai naşului, nuanţând funcţionalitatea lor rituală.

Rolul mediator al pâinii în ceremonialul de nuntă este semnificativ în toate actele rituale ale schimbului de daruri între actanţii principali: între mire şi mireasă, între ginere şi soacră, între

mireasă şi socri, între tineri şi naşi, între vornicelul miresei şi cel al ginerelui (acolo unde aceştia există) etc. Colacul imprimă o evidentă amprentă rituală asupra actului schimbului, act cu rosturi legate de închegarea şi menţinerea relaţiilor în cadrul noii familii şi al colectivităţii. Prezentarea „colacilor de schimb", pe care schimbă mirele cu mireasa batistele (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Bacău, com. Oituz), „schimbul de colaci când venea să ia mireasa" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Giurgiu, com. Bucşani), „primirea alaiului cu o pâine de către mama miresei, pe care o dădea ginerelui, în schimbul unei ploşti cu vin, pe care o aducea acesta" (inf. teren, Văduva, jud. Teleorman, com. Măgura, 1980) sunt secvenţe importante ale nunţii, marcate prin valenţele în totalitate benefice ale aluatului (pâine, colaci).

Gestul oferirii fiecărui dar are loc în momente rituale bine precizate în structura ansamblului ceremonial, pentru a asigura eficienţa rituală în fiecare secvenţă a scenariului dramatic al nunţii. „Darurile mirelui le trimite mireasa, ca şi mirele, abia în ajunul cununiei, iar toate celelalte le împărţeşte după cununie, afară de năfrămile menite pentru vătăjei, care le împărţeşte înainte de a pleca aceştia ca să invite pe săteni la danţ sau vedre" (Marian, 1995, Nu, p. 173); „Mirele ... scoate darurile miresei şi le dă vorni-celului. El le aşează într-o sită nouă, iar pe deasupra le acoperă cu un ştergar frumos ... (apoi) cu vornicelul în frunte, merg de duc darurile miresei" (Sevastos, I, p. 211). Bazat pe principiul profan al reciprocităţii, schimbul de daruri are reale valenţe magice, fiind capabil să transmită energii benefice, menite să faciliteze şi să sudeze unirea. „Moment cu identitate inconfundabilă în structurile scenariului ceremonial-ritual" (Şeuleanu, p. 156), schimbul de daruri are funcţie „compensatorie", necesară „a reface echilibrele temporar deteriorate prin formarea noului cuplu, a noii familii şi a tempera conflictele de ordin psihic şi economic ivite între neamul miresei şi cel al mirelui, între cei din grupul căsătoriţilor şi ceata feciorească (feminină), între aceasta din urmă şi tinerii care s-au decis să opteze pentru un alt statut existenţial..." (Şeuleanu, p. 154).

Ceremonia de oferire a darurilor este însoţită de muzică şi texte versificate, oraţii, vornicelul (în Moldova) sau colăcerul (în Transilvania) având rolul principal în aceste momente. Ca mediatori în comunicare, ei reuşesc prin performarea „oraţiei schimburilor" să imprime nota festivă caracteristică momentului. O analiză pertinentă a „oraţiei schimburilor" în plan compoziţional şi motivic, ca şi a „oraţiei paharului", care urmează, de obicei, acesteia (despre care am amintit în comentariul nostru asupra *cuvântului ca dar)* a fost realizată de I. Şeuleanu (p. 154-166). El percepe oraţia schimburilor ca „rit verbal cu multiple valenţe funcţionale", ce înlesneşte apropierea celor doi tineri, alături de alte rituri componente ale scenariului ceremonial. De notat este faptul că oraţiile evidenţiază caracterul simbolic al darului — „Bună sară / Bună sară / ... Iată vi se-nchină N / ... Darul ce v-aduce este mic / Iar dragostea d-sale / Este mare / Asupra domniilor voastre / Şi vă roagă să-l primiţi / Şi cu cinste să-i mulţămiţi!" (Marian, 1995, Nu, p. 225) — servind ca argument în teoria asupra faţetei spirituale a darului de sărbătoare, asupra importanţei *gestului,* care este mai apreciat decât conţinutul material al darului.

„Oraţia darurilor", care, în timp, a devenit gen folcloric specific nunţii (ca şi colindatului), ceremonializează şi solemnizează actul înmânării darului, acceptarea lui şi răspunsul primitorului, exprimat prin mulţumirile adecvate. Regăsim în ele imaginea versificată a celor trei obligaţii relevate de M. Mauss, obligaţii respectate în modele tradiţionale de viaţă. Simbioza existentă între solemn şi comic (Bîrlea, 1981, I, p. 442) ce are, în primul rând, rostul de a crea o atmosferă veselă, are, totodată, calitatea de a marca ceremonial secvenţele definite prin schimbul de daruri ce şi le fac principalii actanţi şi participanţii la nuntă. Accentuând importanţa darului (prin descrierea greutăţilor întâmpinate pentru procurarea lui), oraţiile darului subliniază sudarea noii familii prin schimbul de daruri între mire şi mireasă (Corpus 5.2.1 şi 5.2.2), pecetluirea legăturilor între membrii celor două mari familii ce se înrudesc prin unirea protagoniştilor (Corpus 5.2.3), cât şi comuniunea între participanţii la masa comună, al cărei moment culminant, îndelung

pregătit, este cel al oferirii darului în bani de către participanţi (Corpus 5.2.4).

Oraţiile au diverse denumiri ce concordă cu secvenţa ceremonială în care sunt rostite. De exemplu, în Moldova, „închinarea straielor" (care indică schimbul de daruri între mireasă şi mire) şi „închinarea darurilor" (care indică schimbul de daruri între mireasă şi participanţi), sau, în Transilvania, secvenţele cu funcţii similare „predarea cinstelor" şi „stărostitul cinstelor", „colăcării de urare la veşmintele mirelui" şi „grăirea cinstelor", reprezintă faze diferite ale nunţii. Denumirile diferă, totodată, raportat la zonă, varietatea lor putând fi explicată adesea prin accepţia pe care comunitatea respectivă o acordă darului. In acest sens, „închinarea darurilor" sau „închinarea cinstii" (Moldova, Transilvania) pot fi corelate cu semnificaţia unei rugăciuni adresate divinităţii, accentuându-se astfel valoarea spirituală a darului, în timp ce „strigatul darurilor" (Muntenia), „strigare pentru daruri" (Bucovina), „strigarea cinstelor" (Moldova, Transilvania), sau expresii strict zonale, ca „strigatul spenelor", „strigatul chischineielor" (Haţeg), „grăirea cinstelor" (Sălaj), pot fi interpretate ca modalităţi de informare a comunităţii privind calitatea şi conţinutul darului, o formă de supervizare socială privind îndeplinirea obligaţiilor ce le incumbă darul; „respun-derea cinstelor" (Maramureş, Bucovina) implică ideea de reciprocitate ce o presupune darul, al cărui răspuns similar este aşteptat de donator.

O formă specifică a darului *eate'masa de sărbătoare* care punctează temporalitatea sacră a sărbătorescului în viaţa tradiţională. „Gomensualismul sau ritul de a mânca şi a bea în comun ... este, cu certitudine, un rit de agregare, de uniune materială pro-priu-zisă, ceea ce s-a numit un «sacrament de comuniune»" (Van Gennep, 1996, p. 36).

Exprimând statutul social-economic al celui ce o oferă, facilitând comunicarea între oameni, masa de sărbătoare are evidente valenţe sociale. Luarea mesei în comun are, în primul rând, clare semnificaţii spirituale, finalitatea ei fiind destinată asigurării

echilibrelor, atenuării neliniştii provocate de „trecerea" dintr-o etapă în alta a vieţii sau a calendarului (în cazul meselor organizate la marile sărbători calendaristice), cu speranţele şi temerile adecvate momentului (Văduva, 1996, p. 182-190). Aceasta se realizează, printre altele, prin intermediul actului ritual al oferirii mesei, ca ofrandă, participanţilor la actul sărbătoresc, cât şi prin faptul că masa constituie cadrul scenic necesar actului ritual al schimbului de daruri. Ea este semn al sărbătorescului, organizarea şi desfăşurarea ei împrumutând din sacralitatea temporalităţii sărbătoreşti; la rândul ei, ea conferă valenţe sacre sărbătorii, prin sacralitatea alimentelor ce se consumă (Corpus, 5. 2. 5).

în comunităţi tradiţionale, ospăţul, masa de botez sau, mai ales, cea de nuntă, numită şi masa mare, dar şi „uspăţul de daruri" (Transilvania), „masa darului" (Oltenia), „masa de dar" (Moldova), „masa cu dar" (Muntenia), constituie momentul central al suitei ceremoniale.

Masa de nuntă este secvenţa cea mai importantă a scenariului ceremonial, spune Van Gennep (1943, 1, II, p. 501), susţinându-şi afirmaţia cu numeroase documente de teren. Semnificaţiile mesei mari în context românesc sunt completate de numeroase alte mese ce se organizează pe parcursul celebrării evenimentului. Zonal, numele lor variază şi, din mulţimea lor, vom exemplifica doar cu acelea în care „darul" constituie momentul central: „prânzul mi-resii" (Transilvania), „masa bradului" (Oltenia), iar, pe zone mai mici, „masa cuscrilor" (Alba), „masa dârzarilor" (Haţeg), „masa mică" (Bucovina) etc. Aceste mese au, mai ales, sensuri ceremoniale şi rituale, amplificând solemnitatea evenimentului. Nu trebuie trecut cu vederea sensul lor social, de intermediere a comunicării şi, totodată, de dobândire a prestigiului în comunitate. Putem realiza o extrapolare a practicii *potlatck,* „formă de sărbătoare a cadourilor" (Huizinga, p. 111) şi masa de nuntă ce epuizează rezervele gospodăriei pe termen lung şi vom observa că ambele fenomene implică ostentaţia ca posibilitate de câştigare a prestigiului. Etnologii au evidenţiat importanţa competiţiei în viaţa socială, bazată adesea pe idei antagonice favorizând concurenţa.

plecând de la aceste idei, se poate spune că în nunta tradiţională există un principiu tip *potlaîch* (vezi şi p. 67 din prezenta lucrare), nu numai prin numeroasele daruri ce sunt schimbate între principalii actanţi şi între ei şi participanţi dar, uneori, şi prin dorinţa de epatare vizibilă în numărul meselor şi meniul abundent ce punctează diversele faze ale nunţii: „... că de multe ori ţăranul se îngloadă în datorii numai ca să-şi ridice nunta; să ştie bine că s-a vinde-n turci, trebuie să vină acasă cu căruţele-ncărcate..." (Sevastos, I, p. 177).

Revenind, însă, la preponderentul sens ceremonial şi ritual al mesei de sărbătoare, observăm pregnanta lui amprentă în mesele comune ale calendarului pastoral, ce marchează plecarea sau sosirea turmelor, mesele de nedeie, mesele organizate de cetele de feciori la sărbătorile de iarnă sau la alte date calendaristice. Ele constituie un limbaj neverbal de comunicare socială, dar, prin marcate conotaţii rituale, relevă funcţiile spirituale ale darului (masa percepută ca dar) care uneşte şi consolidează relaţiile, instaurează ordinea şi echilibrul în viaţa personală şi comunitară.

O primă concluzie, pe care o putem detaşa din complexitatea fenomenului darului de sărbătoare prezentat până acum, se referă la faptul că el îmbină armonios conotaţiile sale sociale cu cele culturale. Este evident că, adeseori, importanţa lui ceremonială şi rituală umbreşte conotaţiile sociale sau pe cele economice. In discuţia utilitaristă la modă în lumea occidentală, în care darul exprimă doar interes şi calcul din partea celui care îl oferă, putem aduce contraargumentul remarcabilei lui importanţe spirituale în obiceiuri populare, ce îl plasează pe o poziţie mai apropiată de gratuitatea gestului (din punct de vedere material). Fără a face abstracţie de ideea de calcul existentă în numeroasele lui forme de manifestare, trebuie să precizăm că aceasta este, în genere, sub-gumată dorinţei de respectare a modelelor culturale transmise de-a lungul timpului, a normelor şi regulilor „îndătinate".

Cu accente spirituale, am spune şi mai relevante, sunt darurile pentru divinitate şi strămoşi (de care ne vom ocupa în continuare). pe care le putem include în aceeaşi sferă de interpretare, ţinând

seama de evidenta îmbinare a conotaţiilor culturale cu cele sociale (fără a eluda, nici în acest caz, ideea de calcul ce compune fenomenul actului oblativ adresat unei puteri nevăzute).

"^ Ofrande pentru divinitate

Sărbătoarea, „deschidere către transcendent" (Băncilă, p. 58), constituie cadrul temporal adecvat contactului spiritual cu divinitatea şi cu sfinţii protectori, pentru obţinerea bunăvoinţei, a sprijinului lor în acţiunile oamenilor.

Contactul este realizat prin rugăciune dar şi prin intermediul ofrandelor alimentare „menite" forţelor supreme. Rugăciunea este ea însăşi ofrandă, spune E. Benveniste (p. 223), subliniind faptul că ea acţionează prin formulele fixe ce însoţesc ritualurile şi pun în legătură omul cu divinitatea. Ea însoţeşte întotdeauna ofranda materială, numită, în genere, în satul românesc tradiţional, „pomană" (ca şi ofranda pentru strămoşi) sau „jertfă" (Moldova), „prinos" (Transilvania). Trebuie subliniată asocierea specifică gândirii tradiţionale între ofranda pentru divinitate şi cea pentru strămoşi. Chiar şi numele comun de „pomană" — dar oferit celor două lumi — denotă o percepţie spirituală asemănătoare privind puterea acestora de influenţare a vieţii omului şi repercusiunile, bune sau rele, ale atitudinii faţă de ele. De asemenea, termenul „Moşi", consacrat ofrandelor pentru morţi, este asociat frecvent cu numele unor sfinţi: „Moşii de Sân Petru", „Moşii de Sânt' **Mie",** „Moşii de Sân-Medru" etc. Acestea sunt, totodată, sărbători ale primelor roade, „primiţii", sărbători definite prin actul ritual al oferirii de ofrande din primele fructe coapte, „dar acordat de zei omului, care e obligat să-şi exprime recunoştinţa şi să-şi cinstească binefăcătorii divini, restituindu-le o parte din prinosul dărniciei lor (Frazer, IV, p. 51).

Faptul că în „ghidul" comportamental tradiţional este stipulată obligaţia „împărţirii" primelor cireşe coapte la Sf. Petru (29 iunie), a primelor mere la Sf. Ilie (20 iulie), ca şi la Sf. Pantelimon (27 iulie) sau la Sf. Mc. Marina (17 iulie), a merelor dulci şi castraveţilor

la Drăgaică (24 iunie) sau a strugurilor la înălţarea Sfintei Cruci (14 sept.) — prime roade ale unei recolte mult aşteptate — sugerează presupunerea că ofrandele au fost iniţial destinate unor străvechi divinităţi vegetale, înlocuite apoi cu sfinţi şi evenimente creştine.

Destinaţia lor a fost, pe parcurs, extinsă şi asupra spiritelor strămoşilor, astfel că ofrandele oferite la aceste date au finalitate comună, de a capacita bunăvoinţa, atât a puterilor cereşti, cât şi a strămoşilor. „Nu e bine să mănânci din nici un fel de poame nouă, până n-ai împărţi, ca să guste întâi răposaţii" (Ciauşanu, p. 196) este credinţă general răspândită, având ca izvor necesitatea oferirii de ofrande misterioaselor forţe divine şi spiritelor strămoşilor, care, în schimb, vor răspunde printr-o atitudine favorabilă donatorului.

„Unul din primele grupuri de fiinţe cu care oamenii au trebuit să contracteze şi care, prin definiţie, erau acolo pentru a contracta cu ei, au fost spiritele morţilor şi ale zeilor", spune M. Mauss. Cu aceste spirite, „adevăraţi proprietari ai lucrurilor şi bunurilor din lume..." „era cel mai util să schimbi şi cel mai periculos să nu schimbi", dar şi „cel mai uşor şi mai sigur", continuă Mauss (p. 61), accentuând asupra credinţei universale în răspunsul favorabil al divinităţii la darurile omului.

Credinţa este valabilă şi pentru satul tradiţional românesc, iar transpunerea ei în practica rituală capătă forma diverselor ofrande destinate forţelor supreme protectoare (mai ales la zilele sfinţilor din calendarul creştin). „Caşul dulce se duce ca jertfă la biserică, mai ales la Sf. Gheorghe" („Şezătoarea", 1902, nr. 7, p. 100), „Ca jertfă, la biserică, se duc colaci şi lumânări" (Voronca, I, p. 317), „Brânduşi se duc la biserică, în ziua de 9 martie, ca dar lui Dumnezeu, pentru a da rod pământului. Insă, se duc şi pentru morţi" (Marian, 1994, II, p. 21) etc. — sunt ofrande în schimbul cărora omul aşteaptă atitudinea îngăduitoare a puterilor cereşti faţă de greşelile, dorinţele, problemele lui. Este ilustrativ, în acest sens, obiceiul de a „meni" modelările de aluat (realizate, în genere, pentru ritualurile de înmormântare) cu numele divinităţii sau al unor sfinţi: Drept Dumnezeu, Maica Domnului, Iisus Hristos, Arhan-

ghelu (în toată partea de sud a ţării). Uneori, sensul darului este explicit exprimat: „a lui Dumnezeu", „a Maicii Preciste", „a îngerului", „a Sf. Arhanghel" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Mehedinţi, corn. Gogoşu). Practica este regăsită pe zone largi din această parte a ţării. Modelările sunt oferite drept ofrandă, cu scopul de a capacita bunăvoinţa fiecărui primitor clar denumit.

Acelaşi mecanism al gândirii funcţionează şi în obiceiurile de Sân Toader, consemnate în Haţeg (Glopotiva, p. 448), conform cărora fetele nemăritate oferă ofrande sfântului de la care aşteaptă recompensa asigurării unui păr bogat şi sănătos, ca şi reuşite pe plan sentimental. Actul ritual include simbolica purificatoare a focului, iar mesajul schimbului de daruri este transmis prin intermediul versurilor consacrate: „Toadere, Sân Toadere / Crească chica fetelor / Cât codiţa iepelor / Eu îţi dau pită şi sare / Tu să-mi dai o chică mare / Eu îţi dau pită şi nuci / Tu să-mi aduci buze dulci".

In aceeaşi sferă ideatică înglobăm darurile oferite Paparudei, străveche divinitate vegetală, de la care, în vechi credinţe, în schimbul darurilor oferite, se aşteaptă ploaia necesară culturilor agricole (Corpus, 6. 1). Specialiştii au remarcat caracterul ritual al darurilor: „Colindarea din casă în casă a alaiului Paparudei determină, ca pe un element organic complementar, dăruirea rituală, act cu rosturi magice bine precizate în sporirea eficienţei benefice a întregului ritual" (Cuceu, p. 132).

Intre obiceiul Paparudei şi al *colindatului* au fost sesizate multiple asemănări în lucrări etnologice pertinente (Pop D., p. 135). La asemănările deja observate poate fi adăugată cea care se referă la destinatarul real al ofrandelor, care, în opinia noastră, este o divinitate (precreştină în cazul Paparudei, creştină în cazul colindatului). Divinitatea primeşte darurile prin intermediul unor *mediatori* cu funcţii precise în acte rituale componente ale ansamblurilor ceremoniale adecvate momentului. Aici găsim noi esenţa interpretativă a darurilor ce se oferă atât Paparudei cât şi cetelor de feciori sau copiilor la sărbătorile de iarnă, sărbători ce marchează, simbolic,

înnoirea, regenerarea, trecerea timpului, aflate sub semnul voinţei divine.

La o primă vedere, aceste daruri sunt considerate ca răsplată a [1] colindătorilor pentru prestaţia lor: colăcei, covrigi, fructe uscate [1] pentru copii (Corpus, 6. 2); colaci mari, ouă, carne de porc, băutură, pentru feciori (Corpus, 6. 3). în literatura de specialitate, ele sunt privite totodată ca schimb de daruri între colindători şi cel colindat — colindătorii oferă cântecul şi primesc, în schimb, daruri alimentare (Herseni, p. 14, Pop M., 1976, p. 63). Noi credem, însă, că în această perioadă, în care „cerurile se deschid" şi distanţa între om şi divinitate se micşorează, darurile (ca şi cântecele colindătorilor) se adresează forţei divine. Este segmentul de timp la care, probabil, se referă V. Băncilă când, aşa de frumos, spune: „în paranteza magică a sărbătorii, transcendentul se coboară şi se arată oarecum în lume, făcându-i pe muritori să-i simtă prezenţa... Sau, dimpotrivă, lumii istorice i se dă prilejul de a fi ridicată, printr-o translaţie spirituală, către împărăţia luminii extatice a transcendentului" (Băncilă, p. 57). Ideea este expresiv reflectată în textele multor colinde în care motivul principal se referă la venirea lui Dumnezeu sau a unor sfinţi în casa gazdei. „Sfinţii creştini constituie în colindă o categorie distinctă de eroi. Colinda a adoptat doar anumiţi sfinţi, pe aceia care, polarizând în jurul lor legende, au dobândit în ochii poporului prestigiu sau relief. Astfel, alături de Iisus şi Maica Domnului, întâlnim frecvent în colindă pe Sfântul Ilie, Sfântul Ion, Sfântul Petre, bătrânul Crăciun, Sânicoară, Sfânta Vineri, Sfânta Duminică, Sfânta Sâmbătă, Sfânta Luni" (Brătulescu, p. 85). Uneori, colindătorii anunţă gazdele că vin cu Iisus şi pomenesc de darurile *cuvenite* Domnului (Corpus 6. 4). în aceste colinde Dumnezeu (Iisus) coboară din cer pe o scară în lumea oamenilor (Corpus 6. 5). Cele mai convingătoare sunt însă colindele în care Dumnezeu coboară pe pământ şi cere gazdei diferite obiecte (vestmânt, pahar) sau „aşezat la masă cu gazda şi familia acestuia (cu sfinţi) bea dintr-un pahar minunat sau închină cu un pahar minunat" (Brătulescu, p. 257).

Deci, în această perioadă, omul poate sta chiar la masă cu divinitatea. Găsim în colinde imaginea mesei de Crăciun, când se deschide cerul şi Dumnezeu împreună cu sfinţii intră în casă, adus fiind de colindători, se aşează la masă cu gazda, contactul intim fiind astfel deplin realizat (Corpus, 6. 6).

Uneori, locul lui Dumnezeu la masa gazdei era luat chiar de ceata de feciori, cu statutul evident de înlocuitori ai divinităţii: „...ceata intra în casă, cânta colinda, apoi îi puneau la masă. Mâncau zamă, curechi cu carne. Apoi, gazda le dădea colacul cu pecia şi plecau" (inf. teren, Văduva, jud. Hunedoara, corn. Costeşti, 1973).

In acest fel, colindătorii, care îl aduc chiar pe Dumnezeu şi pe sfinţi în casele oamenilor, nu sunt decât mediatorii ce primesc darul, care, prin ei, va ajunge, în mod simbolic, la divinitate. Regăsim în această practică ideea lui Mauss, a „cadourilor făcute prin oameni zeilor", care vor răspunde corespunzător darului primit (p. 57).

Oferite colindătorilor, darurile (ofrandele) sunt incluse în semantismul sacrificial, deci sunt consacrate, sacralizate. Primite şi purtate de colindători, mai ales de copii, pe tot parcursul colindatului, ele capătă, în credinţe tradiţionale, valenţe magice, cu efecte sigure în stimularea fertilităţii femeilor şi animalelor, „...aceste nuci şi mere purtate de colindători, descântându-le şi dându-le să le mănânce femeile care nu fac copii, se crede că vor naşte nu după mulţi ani ... precum şi colacii pe care copiii îi strâng în această noapte, se dau vacilor spre a făta viţei mulţi..." (Pamfile, 1914 a, p. 9). Şi darurile oferite cetelor de feciori şi primite de aceştia capătă o încărcătură magică. Ce altă interpretare putem da secvenţei rituale desprinsă din obiceiurile culese în zona Braşov (inf. teren, Văduva, corn. Lisa, 1979), în care feciorii aruncă copiilor parte din fructele primite de ei în dar ? „Când eram mic, tare ne mai încăieram pe poamele pe care ni le zvârleau feciorii" spune un bătrân, fără să poată însă explica motivul. Şi O. Bîrlea (1981, I, p. 292) consemnează secvenţa: „în ţinuturile pomicole se mai dă-ruiau mere, nuci sau alune, ca şi la cei mici. De obicei, ceata le

distribuia, Ia rândul ei, copiilor din acea casă, sau din cele apropiate, fiind împrăştiate pe jos, pentru a se amuza de felul cum se declanşa întrecerea în a le apuca: «api să ţâpa copiii după iele care de care»".

Purtătoare ale mesajului spre sacru, poamele oferite în aceste cazuri copiilor confirmă spusele lui Mauss (p. 64): „zeii şi spiritele sunt de acord că partea care li se cuvine... să servească săracilor şi copiilor".

Statutul colindătorilor de mediatori în oferirea darului destinat divinităţii poate fi reperat şi în tonul imperativ cu care, copiii mai ales, cer darurile, „ca şi cum acestea li s-ar cuveni şi chiar cât mai grabnic" (Bîrlea, 1981, I, p. 278) — „Dă-ne nuci / Că-s mai dulci / Şi alune / Gă-s mai bune / Puică neagră bagă-n sac / Scoală nană, dă-mi colac / Nu mi-1 da mic / Că mi-i frig / Dă-mi-1 mare / Bine-mi pare / Cât rotila plugului / Umple straiţa pruncului..." (inf. teren, Văduva," jud. Hunedoara, corn. Costeşti, 1973). Şi colindele cetelor de feciori precizează, uneori, darurile solicitate: „Om bun să te veseleşti, / Pe noi să ne dăruieşti / C-un colac de grâu curat / Cu vin roşu străcurat / Cu doi galbeni româneşti / Gazdo, să te veseleşti!" (Viciu, p. 21).

Specialiştii consemnează obiceiuri vechi în care între gazdă şi colindători se petrece un schimb concret de daruri. O Bîrlea (1969, p. 272) notează, pe baza unor informaţii sporadice, obiceiul conform căruia ceata de feciori oferea, la rândul ei, daruri gazdei sau fetelor. De altfel, în textele colindelor apare motivul colindătorilor care aduc gazdei daruri: flori, furcă, turmă (inclus în tipologia colindei — Brătulescu, p. 168, tip 12). „Ţie ţi-o d-adusu / Mirel tânărelu / Furcă pistricuţă, / Fusu sfărăindu / Priznărel de ar-gintu... (Drăgoi, p. 49). De asemenea, apare motivul colindătorilor care „cer îngăduinţa de a vâna în livezi (curţi) un cerb împodobit cu daruri destinate gazdei sau familiei acestuia" (Brătulescu, p. 169, tip 13). Relevând schimbul de daruri ce are loc înrre colindători şi gazde, textul acestor colinde poate fi interpretat prin prisma faţetei pragmatice a darului, care presupune un contra-dar concret şi imediat în schimbul darului primit. în acest sens, o

formă specială de contra-dar este *şi jocul;* uneori colindătorii *joacă* fata din casă, secvenţă ce poate fi interpretată ca replică simbolică a gestului gazdei de a oferi daruri. Contra-darul colindătorilor poate fi, totodată, interpretat în viziunea mai sus amintitei teorii a lui Mauss referitoare la darurile făcute, prin oameni, zeilor, care răspund întotdeauna prin alte daruri. In această perspectivă, colindătorii, ca reprezentanţi ai divinităţii, răspund, ca şi aceasta, prin daruri la darurile primite (Corpus 6. 7).

Credinţa în repercusiunile nefaste ce le vor suporta cei care nu primesc pe colindători sau nu le dau daruri (comentată pertinent de P. Caraman) este, în opinia noastră, direct legată de ideea comunicării cu divinitatea (prin darurile oferite colindătorilor). „Des-colindate", gazdele neprimitoare nu intră în contact cu puterile supreme, iar consecinţele pot fi neplăcute.

In înţelegerea întregului câmp semantic al darurilor în contextul colindatului cetelor de feciori din Transilvania, conotaţii semnificative relevă oraţiile darurilor. Fazele scenariului ceremonial care începe cu prestaţia cu caracter solemn a colindătorilor, urmată de gestul oferirii şi al primirii darurilor (există în cadrul cetei o persoană special însărcinată cu funcţia adunării darurilor), se încheie cu faza, ce dă amploare valenţelor festive ale momentului, a prezentării mulţumirilor, sub forma oraţiilor. Numite diferit zonal (urarea, mulţămita, vornicitul, alduitul, descântatul, închinatul ... darurilor sau „urarea de mulţumire"), textele poetice ale oraţiilor reprezintă o „simbioză între hiperbolic şi ilariant" (Bîrlea, 1981, I, p. 377), care, ca şi oraţiile de nuntă, subliniază caracterul sărbătoresc al momentului cu componenta spectaculară şi nota de veselie implicită. Dar ele relevă, totodată, importanţa darului, a gestului oblativ, a asigurării reciprocităţii în schimbul de daruri necesar echilibrului şi ordinii sociale şi, mai ales, ordinii spirituale, a ordinii pe verticala imaginară, care leagă omul de divinitate (Corpus 6. 8).

In acelaşi câmp semantic al relaţiilor om-divinitate, regăsim sensul *meselor destinate forţelor divine,* ca formă specială de dar

adresată acestora, în schimbul îndeplinirii dorinţelor, a iertării păcatelor, a asigurării bunei înţelegeri viitoare. Aceste mese, la care spiritul divinităţii „beneficiare" este prezent alături de oameni, au evidente rosturi sociale, mediind comunicarea cu semenii. Rostul lor preponderent rămâne, însă, cel spiritual, de mediere a comunicării cu transcendentul, pe care încearcă să-l apropie de om şi de problemele sale.

„Masa Maicii Preciste" (inf. teren, Văduva, jud. Ialomiţa, com. Ciochina, 1976); „Prânzul Maicii Domnului" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Dolj, com. Leu), „Masa Maichii Preciste" (x\IEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Mehedinţi, com. Pristol) sunt forme de dar oferite imediat după naştere forţei supreme ce, în concepţie tradiţională, a dăruit şi a facilitat venirea pe lume a copilului: „Ea, Maica Precista, mi-a dat băietul" (inf. teren, Văduva, jud. Ialomiţa, com. Ciochina, 1976), „M-a ajutat Maica Domnului şi am născut cu bine" (inf. teren, Văduva, jud. Vâlcea, com. Costesti, 1993). în aceeaşi sferă ideatică se plasează „masa ursitoarelor", ce are la bază credinţe predeterministe privind destinul omului. Ea este adresată acelor reprezentări mitologice feminine care, în vechi credinţe, menesc viitorul nou-născutului.

Ideea primirii lor rituale cu daruri alimentare, cu un simbolism accentuat, pe care ele le mănâncă la masa oamenilor, este semn al cooperării cu invizibile forţe ce decid viitorul copilului, chiar de la începutul existenţei sale, cooperare percepută prin prisma schimbului de daruri — masa oferită în schimbul captării bunăvoinţei celor de care depinde soarta nou-născutului.

Aceleaşi sensuri cooperante cu transcendentul atribuim „meselor de hram". Ne referim la hramul bisericii (Văduva, 1996, p. 169 şi 196), sărbătoarea sfântului patron al bisericii, ca şi la „hramul casei" sau „praznicul casei" — sărbătoarea sfântului patron al casei, în zone extinse din Banat şi Oltenia. Scenariul ceremonial al sărbătorii cuprinde, pe lângă celebrarea liturgică a zilei sfântului respectiv, consacrarea, prin intermediul preotului, a ofrandelor alimentare şi a mesei organizate cu aceste ocazii. Oferită simbolic sfântului protector, importanţa spirituală a mesei, semn mediator

în comunicarea cu lumea nevăzută a cerului, depăşeşte importanţa ei socială în comunicarea cu semenii. Receptată ca un schimb simbolic de daruri cu transcendentul, ea are un efect psihic liniştitor, pentru că oferă speranţa unui contra-dar sub formă de ajutor, iertare, apărare din partea sfântului respectiv.

DARUL PĂMÂNTULUI

„Asta e darul pământului", spunea o bătrână, culegând „buruieni de leac" pe dealul Căşăriei (Buzău, corn. Vintilă Vodă), atrăgându-mi atenţia asupra faptului că „doar pământul" le îngrijeşte în evoluţia lor. Ideea de a răspunde darurilor acestei divinităţi precreştine — Terra Mater — de care, în străvechi credinţe, depinde naşterea şi perpetuarea vieţii, care dăruieşte hrana şi a cărei bunăvoinţă trebuie câştigată prin contra-daruri oferite în mod ritual, poate fi reperată în numeroase obiceiuri tradiţionale. „Jertfele făcute pământului", considerat „oarecum rănit" prin săparea şanţurilor, a temeliilor (Giauşanu, p. 36), depunerea ofrandelor din „pâine şi sare" sau „pâine şi ou" la culegerea frunzei de popelnic în vinerea lui Sân Toader (Apolzan, p. 144), ca şi actele rituale punctate cu „elemente dramatice", performate la culesul mătră-gunei (Eliade, 1980, p. 206), acte în care contra-darul alimentar oferit pământului este secvenţa definitorie, sunt doar câteva exemple privind funcţionarea principiului reciprocităţii, a mecanismului dar—contra-dar în relaţia cu străvechea divinitate, Pământul.

„în luna april sau maiu, înainte de Rusalii, se recoltează [mătrăguna] de o femeie schimbată în cămaşe curată, ferită de vreo atingere cu bărbatul şi nevăzută de nimeni. Tăcând, merge şi sapă planta, iar în locul de unde a scos-o pune pâine sau mămăligă, miere ori zahăr, zicând: «Eu îţi dau miere, pâine şi sare, tu dă-mi leacul sfinţiei tale»" (Candrea, p. 49). O descriere amănunţită a ritualităţii practicii de culegere a mătrăgunei ne-a lăsat M. Eliade: „Ele duc pâine, sare şi un ban. Caută mătrăguna spunând rugăciuni în gând şi când o găsesc, în locuri bine ascunse, purced la cules. Pentru asta, ele se dezbracă şi se prosternă de trei ori, cu faţa spre răsărit. Fac înconjurul plantei de trei ori, recitând formule

magice. Se scoate mătrăguna cu sapa şi se aşază pe pământ, orientată spre răsărit. în locul de unde au smuls-o, pun pâine, sare şi un ban, «preţul mătrăgunei»" (Eliade, 1980, p. 210). Obiceiul este consemnat şi de Pliniu: „După ce a smuls-o din pământ, omul îşi face o datorie sacră de a umple gaura cu tot felul de grăunţe, ca un fel de expiaţiune datorată pământului" (apud Candrea, p. 51). Forţa credinţei în obligativitatea întoarcerii darului primit din partea divinităţii Pământ sub forma plantelor spontane este redată deosebit de expresiv prin cuvintele unei bătrâne din platforma Luncanilor, informaţie culeasă de Lucia Apolzan (Târsa, 1976): „Cum să iei şi să nu dai, nu se mai face dacă nu dai" (Apolzan, p. 145). Informaţia sintetizează, după opinia noastră, gândirea populară privind aspectul contractual al schimbului de daruri, în care întoarcerea unui contra-dar la darul primit este obligatorie. Gestul trebuie îmbrăcat în haină rituală, pentru a asigura şansele contra-darului de a ajunge la destinaţie şi de a fi primit de divinitatea căreia îi este adresat. Şi în alte obiceiuri este evidentă remarcabila forţă a perpetuării în timp a schimbului reciproc de daruri cu divinitatea Pământ, căreia omul îi datorează toate fazele existenţei sale (din preexistentă până în postexistenţă; credinţa creştină, conform căreia, din pământ venim, în pământ ne ducem, îşi are, desigur, temeiul aici). Aşezarea mesei pe pământ este secvenţă rituală frecventă, marcând, prin simbolismul ei, semnificaţia unor acte cotidiene sau ansambluri ceremoniale legate, mai ales, de obiceiurile de înmormântare, dar şi de cele calendaristice (Văduva, 1996, p. 200). Printr-o semantică bogată, ea poate fi plasată pe palierul rădăcinilor mitologice ale gândirii tradiţionale, relevând vechimea principiului reciprocităţii în schimbul de daruri: pământul primeşte, din partea omului, ofrande alimentare, pe care, de fapt, el le-a dăruit acestuia.

Etnologii, începând cu Malinowski, aşa cum am mai arătat, au sesizat cercul magic ce se creează prin dăruirea reciprocă de bunuri (de exemplu, fenomenul *kula,* care pune în circulaţie întotdeauna aceleaşi bunuri), cu funcţie protectoare şi, cu precădere, liniştitoare asupra psihicului uman. Ideea este uşor observabilă în obiceiu-

rile tradiţionale româneşti, în care darul, prin simbolismul lui marcat, prin funcţiile lui terapeutice, este receptat ca „o pierdere materială şi afectivă pentru un câştig spiritual" (Drogeanu, p. 203), iar *reciprocitatea* (în relaţiile cu oamenii sau cu forţele supreme) are valenţele unei concepţii fundamentale de viaţă.

Simbolism sacrificial în obiceiuri tradiţionale

Antropologii acceptă, în genere, ideea potrivit căreia cea mai veche formă a schimbului de daruri cu divinitatea este *sacrificiul,* „eveniment fondator" al istoriei umanităţii, după cum îl califică R. Girard (p. 141). Referindu-se la cea de-a patra obligaţie în schimbul de daruri, cea a darurilor pentru zei, Mauss conturează o nouă categorie, strâns legată de categoria darului, cea a *sacrificiului-contract,* destinat să solicite bunăvoinţa sau să mulţumească forţelor transcendentale, „deoarece zeii ce dau şi înapoiază sunt acolo pentru a da mult când li se oferă un lucru mărunt" (Mauss, p. 63). Ideea, comună universului spiritual uman, a fost transpusă în practica rituală a sacrificiului, cu cele două forme de care aminteam mai sus, *sacrificiul sângeros* (cu precădere, animalier) şi *sacrificiul nesângeros,* sub forma ofrandelor alimentare, în care pâinea şi vinul sunt cele mai importante (chiar şi înainte de consacrarea lor creştină, Facerea, 14, 18). Ambele forme de sacrificiu facilitează comunicarea între lumea profană şi cea sacră, prin intermediul ofrandelor oferite, care, prin consacrare, ajung, simbolic, la destinaţie, restaurând, imaginar, unitatea între divinitate şi oameni, cu efectele ei liniştitoare în momente de incertitudine, dezordine, criză.

Simbolismul accentuat al actului sacrificial, bazat pe ideea de renunţare (din partea donatorului), de consacrare (a ofrandei sau a victimei) şi de comuniune (cu divinitatea) conferă statut cultural special acestui fenomen.

Concepţiile sacrificiale au evoluat în timp, principala etapă a acestei evoluţii fiind viziunea creştină a sacrificiului în forma sa supremă, ce exprimă înalte valori spirituale ca dăruirea de sine. devotamentul, renunţarea. In acest sens, chiar şi H. Hubert şi

M. Mauss, care se detaşează de perspectiva evoluţionistă în studierea sacrificiului, recunosc, în final, această idee.

In încercarea lor, cu rezultate excelente de altfel, de a stabili geneza actului sacrificial în diversitatea formelor sale (construind o „schemă a sacrificiului" sau o „unitate generica" a lui, pornind de la care să poată fi înţelese multiplele variante în timp şi spaţiu), ei ajung la adevărul evolutiv al reprezentărilor creştine ale sacrificiului (şi, implicit, ale darului), cu formele lor sublimate. Distincţia ce o operează între „sacrificiul pentru zeu" şi „sacrificiul zeului" însuşi, reflectă, de fapt, recunoaşterea aportului tradiţiei creştine, care spiritualizează actul sacrificial sub forma Euharistiei şi a comuniunii. Desigur, rămâne încă valabilă şi accepţia precreştină a sacrificiului-dar, a ofrandelor alimentare sau a „ofrandei totale" (Gazeneuve, p. 226), în care imolarea victimei are scopul să o consacre ca mesager spre lumea sacrului. Este astăzi clar că, în forme străvechi, actul sacrificial a fost, cu precădere, semn al dorinţei de stabilire a unor relaţii amiabile cu forţele transcendentale, fiind mecanism de ispăşire, de recunoştinţă şi de apărare (funcţii pe care le-a păstrat în timp, chiar dacă a luat forme noi).

Regăsim această idee în străfunduri de istorie în zone din Europa, unde specialiştii identifică caracterul *votiv* al unor depuneri de resturi osteologice umane şi animaliere, de unelte şi arme încă din paleoliticul superior. Se constată o oarecare evoluţie a obiceiurilor de depunere, începând cu neoliticul şi epoca bronzului, caracterul votiv al depozitelor acestor epoci fiind deosebit de clar (Boroffka, p. 341-354).

In spaţiul carpato-danubiano-pontic s-au descoperit, încă din neolitic, ofrande (incinerate sau neincinerate) în necropole şi morminte izolate, în aşezări (în gropi) sau în complexe rituale din afara aşezărilor. In morminte sau gropi special amenajate sunt descoperite ofrande din carne, din aproape toate speciile de animale, însoţite de piese de harnaşament, recipiente ceramice, arme, podoabe, elemente cu rol *ritual* evident, ce confirmă existenţa practicilor sacrificiale (animaliere şi chiar umane, de exemplu în tumulii de la Histria — Sîrbu, p. 106).

Descoperirile, coroborate cu reprezentările iconografice de pe tezaurele din metale preţioase (sacrificii, vânători rituale), conduc la concluzia că sacrificiile de oameni şi animale coexistă la geto-daci pe parcursul secolelor al Vl-lea î. H. — I d. H. (Sîrbu, p. 107). De exemplu, în descoperirile de la Conteşti (Argeş), bogăţia inventarului, a resturilor de animale sacrificate, sunt interpretate ca fiind rezultatul unei ceremonii sacrificiale colective pentru cinstirea unei divinităţi, urmate de un banchet sacru şi de depuneri de ofrande (carne şi alte categorii de piese: podoabe, vase, arme, monede — Crişan, p. 424). De asemenea, resturile din sanctuarul de la Cârlomăneşti (Buzău) sunt posibile ofrande destinate unor divinităţi (Babeş, p. 350). Concluzia specialiştilor, potrivit căreia în lumea traco-geto-dacilor ofrandele, darurile pentru zei şi defuncţi au devenit „o instituţie" sacră (Sîrbu, p. 111), constituie, pentru noi, un suport istoric, un arc peste timp, mărturie a fenomenului precreştin al sacrificiului. Se adaugă la aceste informaţii cele din lumea romană şi greacă, în care sacrificiile sunt elemente centrale ale cultului religios. Viziunea nouă, pe care creştinismul a conferit-o acestui străvechi obicei, prin spiritualizarea concepţiei, prin accentuarea importanţei simbolurilor, a dus la transformarea lui, de-a lungul timpului, în marcat semn ceremonial şi ritual, ce păstrează în subtext finalităţile iniţiale. II regăsim, mai ales sub această formă, în obiceiurile tradiţionale româneşti, cu subliniată forţă simbolică în transmiterea semnificaţiilor specifice scenariilor ceremoniale şi rituale. Desigur, îl regăsim şi sub forma actului ritual al sacrificiului animalier concret, când, în funcţie de contextul spaţial şi temporal, el poate deveni semn al sărbătorescului, delimitând ieşirea din timpul profan şi intrarea în timpul sacru al sărbătorii, la marile evenimente calendaristice (Crăciun, Paşte) sau la cele legate de ciclul vieţii (botez, nuntă) sau la sărbătorile din ciclul muncii. Referindu-se la intima conexiune între sacrificiu şi sărbătoare, R. Caillois (p. 129) apreciază că sacrificiul rezumă sărbătoarea, îi dă sens prin atmosfera sacrificială pe care o creează. Dar el devine şi semn funerar, jalonând intrarea în timpul ceremonial al obiceiurilor legate de

înmormântare şi de cultul strămoşilor. In toate ipostazele, sacrificiul este perceput ca formă a schimbului de daruri cu forţe nevăzute, legând spiritual omul de transcendent. El este însoţit de obicei de rituri de purificare, în care *apa* şi *focul,* cele două elemente primordiale, facilitează ieşirea din profan şi intrarea în sacru. Oferirea ofrandelor pentru divinitate sau pentru strămoşi este condiţionată de purificarea prealabilă: „femeia să fie curată", „să se spele când dă pomana", când duce „jertfa" la biserică sunt informaţii de teren, putem spune, general valabile. Totodată, gestul oferirii ofrandelor include semantismul apotropaic şi purificator al focului, sub forma lumânării aprinse. Arzând, deci distru-gânclu-se, lumânarea, ea însăşi, poate fi interpretată ca formă de sacrificiu. In acelaşi semantism purificator sunt înscrise focurile rituale, cu valenţe de curăţare şi protecţie a spaţiului sacrificial — în lumina focului (peste care vor sări toţi participanţii) se aduc jertfe la Sf. Gheorghe —, jertfele animaliere (miei) sau ofrandele alimentare ce „se dau de pomană" (Marian, 1994, II, p. 275), la Sf. Dumitru, „focul lui Sumedru", peste care sar copiii, înainte şi după ce au primit ofrandele (Rădulescu-Codin—Mihalache, p. 86) sau la Joia Mare, când, în toate zonele, se fac „focurile morţilor", în lumina cărora „se sacrifică, adecă se dă de pomană colaci... copiilor săraci..." (Marian, 1994, II, p. 96). „...Peste focuri, adevărate ruguri funerare, se dă de pomană", spune I. Ghinoiu (p. 176), remarcând sensul sacrificial al focului şi valenţele lui legate de cultul morţilor. In Banat, colacii „pentru morţi" sunt daţi de pomană „peste flăcări" (Creţu, p. 55), ca gest ritual central al practicilor de comemorare a strămoşilor.

Legătura ce o putem desprinde între simbolismul sacrificiului şi cel al focului, apărător şi purificator, conduce la ideea de consacrare, de sacralizare a ofrandelor oferite în speranţa apropierii şi a comunicării cu lumea misterioasă a divinităţii şi a strămoşilor.

Interpretarea actului sacrificial, ca semn ritual al intrării în timpul sărbătoresc, ca şi reinterpretarea unor obiceiuri tradiţionale (Boul înstruţat, Hramul bisericii, Caloianul), prin prisma teoriei sacrificiului, ne-au permis (Văduva, 1996, p. 159-182) relevarea

subliniatei valori culturale a acestui fenomen ce perpetuează, în limbaj specific, străvechi credinţe şi îşi pune amprenta asupra gândirii şi practicii ceremoniale de sărbătoare, dar şi asupra existenţei cotidiene. Fără îndoială, însă, valoarea lui culturală se relevă pregnant prin receptarea lui ca un cumul de simboluri. Ofertă simbolică în sine, actul sacrificial include, în concepţie, structură, gestică şi mesaj, simboluri specifice. „In concepţia sacrificiului transpare întreaga formă a simbolismului, pentru că un bun material simbolizează unul spiritual, ofranda celui dintâi atrage ca recompensă acordarea celui de-al doilea" (Chevalier—Gheerbrant, p. 184). Totodată, î ntreaga înlănţuire secvenţială a structurii actului este marcată de simboluri. Identificăm, în principal, simbolul liniştitor al renunţării, al reconcilierii şi păcii, al purificării şi ispăşirii, cu funcţia lor ordonatoare în viaţa socială. în acest sens, observaţia lui Gilbert Durând, referitoare la calitatea simbolului de a restabili ordinea şi echilibrul vieţii psihice şi sociale aflate, temporar, în stare de criză, se dovedeşte pertinentă, ţinând seama de impactul social al actului sacrificial.

în mod special, din multitudinea simbolurilor sacrificiale se detaşează, prin forţa polarizatoare a semnificaţiilor în context ritual, *sângele* rezultat în urma sacrificiului animalier. Simbolizând însăşi esenţa vieţii, forţa vitală, valori supreme ale existenţei umane, sângele include în câmpul lui semantic simbolul legăturilor (de rudenie sau de comuniune) ce îi unesc pe oameni între ei şi, totodată, cu spiritele atotputernice. „După cum oamenii pot pecetlui între ei o alianţă prin ritul schimbului de sânge [...] la fel sângele are importanţă în sacrificii care sunt totodată oblaţiuni, cât şi contribuţii la pecetluirea unirii oamenilor dintr-un grup şi, de asemenea, la unirea lor cu divinul" (Gazeneuve, p. 227).

Simbol al principiului vital şi, totodată, al comuniunii, sângele animalului imolat conferă actului sacrificial pregnante valenţe simbolice, asigurându-i sens şi eficacitate în viaţa tradiţională. „Scopul jertfei este ca prin sânge, purtătorul vieţii, să fie purificat sufletul" (Abrudan—Gorniţescu, p. 249).

Ideea forţei simbolice a sângelui este de mare vechime. Găsim în Vechiul Testament: „Pentru că viaţa trupului este în sânge şi eu v-am îngăduit vouă să-l aduceţi pe jertfelnic pentru ispăşirea sufletelor voastre, căci sângele este care aduce ispăşire" (Levitic, 17, 11). Dovadă a perenităţii în timp a concepţiilor privind simbolismul sângelui, textul biblic poate explicita numeroase credinţe populare. In acest sens, substituirea sângelui prin culoarea roşie — fir de aţă, „strămătură" roşie (Marian, în genere), floare, vopsea—, gest ritual frecvent în obiceiurile tradiţionale româneşti, se înscrie în aria semantică a sacrificiului animalier, prin transferul simbolic pe care îl operează asupra ofrandelor marcate de culoarea roşie. De aceea, putem considera multe din secvenţele rituale ale obiceiurilor populare româneşti, în care ofrandele alimentare sau fiinţele vii (animale, păsări) poartă un semn ritual de culoare roşie, metafore sacrificiale, exprimând, în formă simbolică, sacrificiul deja împlinit.

Multiple credinţe populare privind efectul benefic al contactului cu sângele se manifestă la marile sărbători calendaristice, când norme de viaţă tradiţională impun să vezi neapărat sânge (în special, la Ignat, dacă nu tai porc, trebuie să tai cel puţin o pasăre sau să înţepi creasta unei găini negre, să dea sângele — Rădu-lescu-Codin— Mihalache, p. 103). Ele se exprimă în obiceiuri în care, adesea, sângele este înlocuit prin culoarea roşie. „Se pare că culoarea roşie nu-i altceva decât simbol al jertfei sângeroase...", spune Gh. F. Ciauşanu, sesizând rolul pozitiv al sângelui, „identificat în popor cu viaţa" (Ciauşanu, p. 257). Observăm, în acest sens, în obiceiurile din ciclul vieţii, secvenţe în care forţa rituală a sângelui (sau a culorii roşii) este evidentă. Masa ursitoarelor este împrejmuită cu brâul (roşu) al mamei (inf. teren, Văduva, jud. Hunedoara, corn. Lelese, 1979), paharul cu apă neîncepută, aşezat pe masă pentru ursitoare, este înfăşurat cu trei fire de mătase roşie (Gorovei, 1909, p. 30), colacul de nuntă este legat cu fir roşu, „şipurile cu rachiu" pe masa de nuntă au „astupuşuri de flori (roşii) şi legate la gârliciuri cu aţă roşa" (Marian, 1995, Nu. p. 499), găina naşului are o floare roşie în cioc sau un fir roşu în jurul gâtului

(uneori, e vopsită în roşu) (Gorovei, 1915, p. 404), de asemenea, oaia (sau găina) ce se dă de pomană peste groapă are un fir roşu în jurul gâtului (simulacru al anticelor sacrificii de animale pe mormânt) (Ciauşanu, p. 199), ulcelele de Moşi au un fir roşu la toartă sau o floare roşie în ele, «pomenile»" (colacii) ce se duc la biserică sunt legate cu strămătură roşie" (Marian, 1995, înm., p. 167).

Dacă ne oprim atenţia, de exemplu, asupra găinii oferită la nuntă naşului, cel care, din punct de vedere spiritual garantează durabilitatea noii familii, observăm simbolismul accentuat al gestului, cu rădăcini în credinţele axate în jurul ideii că orice creaţie umană (o construcţie, o căsătorie), pentru a dura, trebuie fondată pe un sacrificiu (găina — mai ales vopsită în roşu — simbolizând în acest context actul sacrificial înfăptuit).

Şi în obiceiurile de muncă este prezentă bogata simbolică a sângelui, dovadă a unui imaginar act sacrificial comis, destinat atragerii bunăvoinţei divine. La Sân Giorgiul vacilor, în Banat, cununile de flori sunt legate cu „strămătură roşie" (Marian, 1994, II, p. 264), vasele pentru colectarea şi prelucrarea laptelui sunt împodobite cu flori legate cu aţă roşie. Chiar şi în actele de provocare a puterilor malefice, în vrăjile pentru luarea rodului grâului (Marian, 1994, II, p. 273), dar şi pentru exorcizarea lor, apare firul de aţă roşie — simbol al sângelui — cu rol mediator în comunicarea cu forţele supranaturale.

Simbolica firului roşu este deosebit de clară în obiceiul mărţişorului. Act ritual la origini, dăruirea mărţişorului (înainte de răsăritul soarelui, în ziua de 1 martie) avea la bază credinţa în valenţele lui benefice, purtătoare de noroc, mai ales pentru copii. Corelând această credinţă cu simbolismul principalei componente a mărţişorului, şnurul, „o cordea roşie, ori un găitan compus din două fire răsucite de mătasă, roşie şi albă, sau, dintr-un fir de arnici roşu şi unul de bumbac alb..." (Marian. 1994. J, p. 313), putem ajunge la simbolul sacrificial al obiceiului. Corelaţia trebuie continuată cu momentul oferirii lui şi perioada în care este purtat, segmente de timp legate de renovarea ce o aduce echiriocţiul de primăvară, începutul anului nou agrar, momente liminale, în care

nesiguranţa, neliniştea domină psihicul uman. Simbolismul sacrificial al mărţişorului este menit în aceste momente să ofere speranţa eficacităţii sale magice atât asupra donatorului, cât şi asupra primitorului (purtătorului). Faptul că după o perioadă (care variază în timp), mărţişorul este legat de ramura unui pom tânăr, de primul pom înflorit, de o floare, ne poate duce cu gândul la presupunerea că, iniţial, destinatarul mesajului sacrificial a fost o divinitate vegetală, de la care, în schimbul sacrificiului înfăptuit, se aştepta bunăvoinţă, atitudine pozitivă, noroc, sănătate.

Rezumând, observăm că în convenţia arbitrară a firului roşu este concentrată o întreagă experienţă spirituală, clădită în timp pe fondul credinţelor în necesitatea *sacrtfiâului-dar* pentru reuşita acţiunilor umane. Percepută ca simbol, semnificaţia firului roşu este accesibilă membrilor aceluiaşi mediu cultural, codul de comunicare fiind cunoscut de toţi. In aceste condiţii, actul oblativ însoţit de simbolul culorii roşii, al cărui mesaj este înţeles şi acceptat, capătă eficienţă terapeutică sigură, mai ales în modele de viaţă tradiţională.

Credem că în acest context ideatic este locul discutării metaforei, universal valabile, a costumului lui Moş Crăciun. De culoare roşie (culoare al cărei semantism se referă neîndoielnic ia feminin, tinereţe, fertilitate, deci care nu caracterizează îmbrăcămintea masculină, mai ales la vârsta senectuţii), costumul lui Moş Crăciun trimite, mai degrabă, la culoarea sângelui şi poate fi interpretat prin prisma teoriilor sacrificiale. Semnificând un potenţial sacrificiu împlinit, Moş Crăciun, el însuşi simbol al darului, transmite darului oferit de el valenţe pozitive, o valoare spirituală specială ce o completează pe cea materială; aceasta ar putea fi o explicaţie a aprecierii deosebite de care se bucură darurile lui Moş Crăciun, indiferent de valoarea lor materială.

Ca ansamblu ritual complex, actul sacrificial este cadru temporal şi spaţial de performare a numeroase obiceiuri, ale căror sensuri şi finalităţi îşi găsesc explicaţii doar în simbolismul sacrificial. De exemplu, credinţa în „deochi", a cărui forţă malefică

trebuie contracarată printr-un însemn roşu, dar şi frângerea „turtei" copilului sau a colacului miresei deasupra capului (cu rapel la „sacrificiul zeului", considerând aluatul simbolul unei străvechi divinităţi agrare, gest consacrat şi de Iisus Hristos prin frângerea pâinii la Cina cea de Taină), sunt obiceiuri ce capătă sens doar în câmpul semantic al sacrificiului, prin prisma căruia se poate explicita comportamentul ritual şi ceremonial adecvat momentului. Există numeroase obiceiuri, cu precădere din ciclul vieţii, cu marcată pecete a simbolismului sacrificial, în care secvenţe speciale sunt destinate oferirii de ofrande (animale sau substitute) forţelor supreme, a căror reacţie favorabilă se presupune că va urma.

In Mărginimea Sibiului, oferirea de daruri la nuntă este solemnizată prin gestul unui tânăr ce aduce în spate trei miei tăiaţi, jupuiţi, cu lumânări în coarne. In alte zone (Alba, Hunedoara), la cununie, mirii stau în genunchi, pe pielea unui animal (dovadă a săvârşirii actului sacrificial), piele care apoi se dăruieşte preotului (inf. teren, Văduva, jud. Hunedoara, com. Zam, 1979). In aceeaşi ordine de idei putem plasa *pomana* — „Se dă de pomană un porc, căruia îi aprinde două lumânări la urechi şi se udă copitele cu apă" (Gorovei, 1915, art. 3231) — sau *mesele de pomană la înmormântare* (ca şi pomenile de la „soroacele" importante, de „40 de zile" şi „de an"), mese bogate în semnificaţii sacrificiale conferite de sensul actelor de început a ceremoniei funerare: tăierea unui animal (sau păsări) şi prepararea colacilor.

Găsim în lucrările lui S.F1. Marian informaţii de mare preţ privind practica tăierii rituale a animalelor destinate mesei de pomană: „In seara dinaintea înmormântării, venea preotul. Se aduceau una sau mai multe oi şi berbeci, mai cu seamă negri; se făcea o groapă şi, întorcând vitele către apus, răsărite fiind acum stelele, le lipea lumânări de ceară, prin coarne, le citea o rugăciune şi apoi venind rânduiţii le tăia. punând să curgă sângele în groapa făcută înadins pentru aceasta, numită «ară». Capul şi pielea vitei tăiate se dă preotului, de unde a rămas proverbul «a dat pielea popii»" (adică a murit) (Marian, 1995. înm, p. 233). Privind semnificaţiile secvenţei rituale a scurgerii sângelui în groapă, trebuie să notăm'că

în Grecia antică „jertfa de sânge" are două forme diferite, în funcţie de destinatar: „zeii cereşti şi olimpieni" (cărora li se trimite fumul şi mirosul arderilor de pe altar — *n.* «.) sau „zeii htonieni şi infernali" (cărora li se rezervă sângele ce se scurge în pământ — *n. n.)* (Vernant, p. 62).

în Banat, ritualul purificator al animalelor sacrificate pentru pomana de înmormântare este complex, cumulând o simbolică gestuală de mare vechime; animalele se spală mai întâi cu apă curată pe picioare, apoi se ocolesc cu tămâie aprinsă pe cărbuni şi abia apoi se înjunghie (Marian, 1995, înm, p. 239). Este, poate, o formă de perpetuare a unor prescripţii din scrierile vechi testamentare (Leviticul, 1, 13), conform cărora spălarea picioarelor victimei (după sacrificare) constituie o condiţie a purificării rituale.

Transferul animalului, ca şi al mâncării care va fi preparată din carnea lui, în sfera rituală se realizează cu ajutorul preotului, care (prin slujba religioasă şi fumul de tămâie) are rolul să sacralizeze întreg ansamblul ceremonial; totodată, prin comportamentul participanţilor, al cărui simbolism, bazat pe sobrietate, pietate şi devotament, amplifică ritualitatea momentului şi caracterul solemn al ceremoniei.

Sacrificiul nu este altceva, în sensul etimologic al cuvântului, decât producerea de lucruri sacre, spune G. Bataille (p. 32). Legătura lui cu sacrul, bazată pe analogii şi convenţii, se exprimă, în gândirea şi practica tradiţională, aşa cum am văzut mai sus, printr-o complexă simbolică, referitoare la timp, spaţiu, obiecte, comportamente, simbolică transpusă în acte rituale şi ceremoniale. Chiar şi actul concret al sacrificării unui animal la mari sărbători şi-a păstrat sacralitatea doar la nivelul simbolurilor, care actualizează credinţe străvechi.

Transfigurat simbolic, actul sacrificial exprimă valori culturale, perpetuate în timp, cu influenţă asupra sistemului normativ de gândire şi comportament, asupra modului de reglare a relaţiilor omului cu semenii sau cu puterile supranaturale. El are încă eficienţă în încercarea omului de a accede spre sfera sacrului, dovedind

forţa imaginarului şi a logicii lui, bazate pe simboluri, în viaţa tradiţională.

DARUL INSTITUŢIONALIZAT. POMANA

în paginile anterioare am notat că în sistemul de viaţă tradiţional darul reprezintă o instituţie culturală care reglementează acţiunea de a dărui prin severe norme respectate de întreaga comunitate. In cadrul acestei instituţii, se remarcă prin frecvenţă, reguli rigide şi prin consecvenţa cu care, încă, este dăruită, *pomana.*

Practică oblativă complexă, pomana reprezintă structura esenţială a instituţiei culturale a darului, forma, prin definiţie, a darului instituţionalizat, ce se bazează pe respectarea unui ansamblu coerent de norme tradiţionale privind timpul, spaţiul, conţinutul, codul gestual şi verbal însoţitor al acţiunii de oferire. Mecanismele acestei instituţii sunt reglate de forţa credinţei în viaţa „de dincolo" şi în necesitatea câştigării bunăvoinţei strămoşilor, pentru asigurarea protecţiei şi a bunului mers al vieţii oamenilor şi animalelor din gospodărie. Totodată, mecanismele ei sunt reglate de sistemul coercitiv al societăţii tradiţionale, care amendează abdicarea de la obligativitatea oferirii ofrandelor pentru morţi sau încălcarea regulilor rituale de practicare a acestei oferte.

Noţiunea de „pomană" implică, în principal, ideea *renunţării* (comună tuturor formelor de *daruri),* cât şi ideea gratuităţii gestului, a lipsei unei recompense concrete pentru donator din partea primitorului ofrandei (în subtext, el aşteaptă recompensă din partea strămoşilor). Vom reveni asupra conţinutului ideatic al noţiunii, care, în complexitatea ei, include, totodată, componente ce se referă la *reciprocitate* şi *calcul,* sugerând variate posibilităţi de interpretare.

Această instituţie, în jurul căreia, putem spune, s-a organizat un întreg palier al vieţii spirituale tradiţionale, capătă forme variate de manifestare:

I. Identificăm *pomana cotidiană,* sub forma ofrandelor oferite zilnic, fără condiţionări în timp sau spaţiu. „Dacă fac o plăcintă, dau o bucată. Oricând am ceva bun, dau un blid" (AIEF, Chestio nar AER, Ocupaţii, jud. Iaşi, com. Golăeşti); „De câte ori am *ce,* dau de pomană la săraci" (inf. teren, Văduva, jud. Călăraşi, com. Lupşanu, 1995). Putem include şi ofranda primelor roade, a primiţiilor, la care ne-am mai referit (Văduva, 1996, p. 134), sau inter dicţia de a mânca din primul lapte, din păinea nouă, din carnea porcului sacrificat, înainte de a oferi ofrande, destinate divinităţii şi strămoşilor. „Din purcelul de Crăciun, din mielul de Paşti, apoi, din celelalte poame ori fructe ce vin peste an şi a căror pârge (noiţe, primite) se sacrifică moşilor ori morţilor, membrii familiei, afară de copiii până la 12-14 ani, nu gustă nicidecum, până ce matroana casei nu a sacrificat (dat de pomană) moşilor, adică morţilor... căci a gusta mai înainte de a sacrifica din acele animale şi fructe se so cotește de cel mai mare păcat..." (Marian, 1995, Inm, p. 252).

II. Identificăm, pe de altă parte, *pomana rituală,* care mar cheză etapele de trecere din „lumea asta" în „lumea cealaltă", momentele de separare şi apoi de integrare a celui plecat din „lu mea albă". La rândul ei, pomana rituală prezintă două forme de manifestare:

1. *pomana pentru vii* sau *pomana din viaţă:* „Omul trebuie să deie cu mâna sa, singur, cât trăieşte, dacă vrea să aibă pe ceea lume, numai să deie din toată inima, să nu-i pară rău..." (Voronca, I, p. 368) sau „Pomana de viu o fac aceia care nu ştiu dacă cei rămaşi o să le mai dea ceva" (inf. teren, Ciobănel, jud. Tulcea, com. Valea Nucarilor, 1977).

2. *pomana pentru morţi,* care prezintă forma cea mai bine organizată şi a cărei amploare şi frecvenţă sunt deosebite (Corpus 8 a, b).

Cele două forme au, în genere, un cod simbolic specific, cunoscut şi înţeles de membrii comunităţii. De exemplu, în sate din sudul ţării, la Rusalii, sâmbătă se face „pomana Moşilor", când se împart *vase* cu mâncare, iar duminică „pomana pentru vii", când

mâncarea se împarte, aşezată *pe foi de nuc* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Prahova, corn. Gherghiţa) sau *frunze de tei* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Buzău, corn. Bozioru).

Forma pomenii care a penetrat cel mai adânc în sistemul practicilor oblative este cea pentru morţi. Ea respectă un calendar precis de practicare, ce prevede date fixe (după înmormântare sau date fixe din an), într-un spaţiu prescris (curtea gospodăriei, uşa bisericii, poarta cimitirului, capacul sicriului). Bazată, în esenţă, pe convenţiile specifice oferirii ofrandei (cu precădere alimentare), *pomana pentru morţi* este atestată şi în contemporaneitate în cele două forme de manifestare: a) *pomana de mână* (alimente, dar şi bunuri de orice fel); b) *masa de pomană* (numită zonal şi *praznic* sau *comandare).*

Perenitatea ambelor forme de manifestare, persistenţa în timp a respectării periodicităţii lor şi a scenariului ritual adecvat, frecvenţa, ca şi cantitatea şi calitatea ofrandelor date de pomană pot fi considerate mărci culturale identitare ale poporului român.

a) Cu rădăcini în cultul morţilor (existent, de altfel, la toate popoarele), actul ritual al oferirii pomenii capătă, în cultura tradiţională, dimensiuni şi semnificaţii cu totul speciale, conferind o notă particularizatoare spiritualităţii româneşti.

Importanţa cea mai mare în actul „împărţirii" (verb consacrat în actul ritual al pomenii) o au alimentele, considerate, la rândul lor, daruri ale divinităţii pentru oameni. In acest fel, pomana este percepută ca dar oferit semenilor, conform principiului amintit mai sus (p. 77): „dar din dar se face rai" sau „de unde dai, Dumnezeu îţi dă". Dar ea posedă şi valoare de *contra-dar,* în cadrul unui imaginar schimb de daruri cu strămoşii, care, în locul ofrandelor materiale, trebuie să răspundă prin bunăvoinţă şi, eventual, ajutor moral sau doar prin neamestec în existenţa celor rămaşi în viaţă. Apare în subtext ideea de *reciprocitate* (specifică tuturor formelor de dar). Mai mult, putem spune că intervine şi noţiunea de *calcul,* în pregătirea momentului confruntării omului cu „lumea cealaltă". In acest sens, reperăm în poezia ceremonială de înmormântare ideea echivalării darului *cuplata* necesară trecerii vămilor în Marea

Călătorie a mortului spre „lumea de dincolo" (Corpus, 8c). Trebuie să observăm însă că, prin oferirea lor unor puteri nevăzute, ofrandele pentru strămoşi au un pregnant caracter sacrificial. Numită în Moldova sfârşitului de secol al XlX-lea „jertfă" (Voronca, I, p. 368), pomana este percepută, sub influenţa religiei creştine ortodoxe, ca o consecinţă firească a sentimentelor de caritate, iubire faţă de celălalt şi întrajutorare în momentele de criză. Considerate, de fapt, arhetipuri mentale general umane, valoarea acestor idei este augmentată în dogma ortodoxă, care le instituie ca principii morale fundamentale, după modelul lui Iisus, care, din iubire pentru oameni, şi-a sacrificat viaţa. Pentru S. FI. Marian, sensul „sacrificiului", al jertfei, este comun cu cel de „pomană pentru morţi". „Moşii sunt un sacrificiu (jertfă) pentru sufletele repau-zaţilor moşi, strămoşi, adică pentru aşa numitele spirite familiare şi numirea de Moşi sau pomana morţilor este de asemenea şi identic înţeles" (1995, înm, p. 253).

Mentalitatea populară românească preia aceste idei şi le amplifică, instituţionalizând darurile oferite celor din jur (în fapt, adresate strămoşilor), astfel că ele devin acte obligatorii, orice abatere fiind condamnată de comunitatea tradiţională. Mai mult, respectarea acestei instituţii şi amploarea acordată actului oferirii pomenii devin repere ale evaluării statutului social personal, măsură a prestigiului în comunitate: „Am făcut pomană mare, că sunt şi eu cineva în sat" (inf. teren, Văduva, jud. Vălcea, corn. Costeşti, 1993); „Dacă nu faci pomeni eşti de râsul lumii" (inf. teren, Văduva, jud. Ialomiţa, corn. Lupşanu, 1995).

Proporţiile fenomenului în viaţa tradiţională, dar şi contemporană, importanţa sa spirituală şi concretizările materiale deosebite (se dă de pomană ce e mai bun din gospodărie şi în cantităţi apreciabile) ne conduc la ipoteza că, între resorturile mentale ale pomenii, cultul strămoşilor şi credinţele în viaţa „de dincolo" formează doar o parte a cadrului spiritual justificativ.

Un real impact, aşa cum au constatat psihanaliştii, aparţine tulburării psihice, pe care contactul cu moartea o provoacă, sentimentelor de nelinişte şi nesiguranţă, ce apar în prezenţa marilor

necunoscute implicate de sfârşitul existenţei din „această lume". Ele explică, în mare măsură, frecvenţa actelor rituale specifice momentului, între care, predominantă, este ofranda alimentară. Totodată, putem vorbi, cu argumente bazate pe material românesc, despre o nevoie interioară de a dărui, de a împărţi altora din bunurile proprii, doar pentru valoarea gestului; inclus în cultul morţilor, el îşi sporeşte semnificaţiile prin gravitatea ce o capătă în contextul misteriosului fenomen al morţii. Am relevat într-o lucrare precedentă (Văduva, 1996, p. 130-134) semnificaţia deosebită a numărului mare al zilelor în care se dă pomană — după înmormântare, „soroacele" (noţiune care echivalează cu cea de „pomană alimentară"), cât şi zilele din an destinate special dăruirii de alimente, aşa numitele zile ale „Moşilor" sau „ale morţilor" (Moşii de Iarnă, de Vară, de Toamnă), în fiecare sâmbătă ce precede mari sărbători ale calendarului popular şi ortodox, ca şi fiecare sâmbătă din Postul Mare. Observăm, deci, că temporal actul ritual al pomenii este plasat în „ajunul" marilor sărbători creştine, relevând funcţia lui rituală în „trecerea" de la cotidian la sărbătoare, funcţia lui de „prag" demarcator şi totodată unificator al profanului cotidian cu sacrul sărbătoresc. Evidentă, totodată, este plasarea lui în perioadele de regenerare a timpului, de renovare a lui — trecerea de la un an la altul, de la un anotimp la celălalt, momente de nesiguranţă, de criză, în care este necesară asigurarea bunelor relaţii cu cei ce ar putea influenţa mersul vieţii. „Sufletele aşteaptă sâmbetele (Joia Mare şi Pastele) să le dea de pomană. Nici o zi nu aşteaptă morţii ca pe acelea" (Ciauşanu, p. 5), spun credinţe străvechi ce au consacrat sâmbăta ca zi a morţilor. Explicaţia creştină corelează sâmbăta cu moartea lui Iisus (omorât vinerea, el a înviat duminica, deci sâmbătă este ziua trecerii lui în moarte). Ea se suprapune unor credinţe populare, conform cărora „atunci este cerul deschis şi sufletele se uită dacă li s-a trimis ceva" (Ciauşanu, p. 196).

Fixarea în timp a „soroacelor", cât şi a zilelor de oferire a pomenii în calendarul popular, reflectă concepţia despre moarte a ţăranului, referitoare la Marea Călătorie a sufletului celui mort. In

acest sens, pentru sufletele neplecate încă se fac pomeni imediat după înmormântare, apoi la trei, nouă, patruzeci de zile (când sufletul pleacă definitiv), pentru sufletele plecate dar neintegrate, se fac pomeni la şase, nouă, douăsprezece luni şi în fiecare an până la şapte ani (când se consideră terminat procesul de integrare a sufletului în lumea „cealaltă"), iar pentru sufletele plecate şi integrate sunt organizate marile pomeni ale Moşilor, la care sunt comemoraţi toţi morţii familiei. Acest calendar precis, respectat ferm în modelul cultural tradiţional, este îmbogăţit pe alocuri prin credinţa, cu semnificaţii aparte, conform căreia morţilor trebuie să li se dea asigurări prealabile „sorocului", privind îndeplinirea la timp a obligaţiilor pomenii. „Vineri, înainte de a face pomană [de şase săptămâni — *n.* ».] dai nouă felii de pâine stropite cu vin. Le spunem «mărturii» — să vesteşti morţii cu ele de pomana care o faci" (inf. teren, Văduva, jud. Ialomiţa, com. Valea Măcrişului, 1976).

Cum se reflectă în imaginarul tradiţional practica primirii ofrandelor în „lumea cealaltă" este deosebit de bine ilustrat de cuvintele unei bătrâne care tocmai pregătise 24 de farfurii cu mâncare şi colivă şi tot atâtea căni cu vin pentru a le împărţi: „De Moşi, îngerii îi strâng pe toţi morţii şi le împart ce li s-a trimis de pe pământ. La care nu li s-a dat de pomană, nu primesc nimic şi ei stau trişti şi se uită la cei care au primit ceva" (inf. teren, Văduva, jud. Ilfov, com. Crevedia, 1996). Este încă actuală şi credinţa în revenirea spiritelor morţilor la importante sărbători calendaristice (Joi Mari, Paşte, Rusalii, Crăciun), care, de asemenea, sunt solem-nizate prin oferirea de pomeni. Am regăsit încă pe teren practici consemnate de marii folclorişti ai începutului de secol (S.F1. Marian, E. Niculiţă-Voronca, T. Pamfile), care se referă la „împărţirea" sau aşezarea de ofrande pe mese speciale în aşteptarea spiritelor morţilor la „zile mari" (Văduva, 1996, p. 130). Totodată, regăsim această credinţă, versificată divers, în poezia ceremonială de înmormântare: „Că noi i-aşteptăm / Tot la zile mari, / Ziua de Joi Mari, / Cu ulcele noi, / Cu străchini cu lapte / Şi cu turte calde; / Cu pahare pline. / Cum le pare bine;" (Brăiloiu, 1936, p. 9); „Că noi v-aşteptăm / To' la zale mari, / Că-i lume-adunată / Şî-i

înveselată, / To' luni pe Rusali', / Că-i zaua măi mare / Şi mai v-aşteptăm / Cu făclii aprinsă, / Cu mescioară-ntinsă, / Cu oale cu legume, / Cuptoare die pânie, / Acoviele [butoaie] pline" (Ka-hane—Georgescu, p. 621); „Dor dge maică-ta, / Că ce-o ascipta / La Pasci, la Rusalie, / Cân' îi dziua mărie, / Cu miesăle-ntinsă, / Cu făclii aprinsă" (Kahane—Georgescu, p. 678).

La numărul mare de zile, în care norme de viaţă tradiţională impun oferirea de alimente ca „pomană", se adaugă calitatea gestului. Izvorâtă din convingerea că „cine dă, lui îşi dă şi oricând vei da, vei găsi" (Pamfile, p. 6), „De unde dai, Dumnezeu îţi dă" (credinţă pe care am mai întâlnit-o) sau „pomana... s-o faci din toată inima" (Voronca, I, p. 368), oferirea ofrandelor alimentare implică întreaga disponibilitate sufletească a celui ce „dă", ca şi a aceluia care „primeşte". O mare atenţie este acordată conţinutului ofrandei: „De pomană să dai ce ai mai bun" (inf. teren, Văduva, jud. Ialomiţa, corn. Hagieni, 1980), „la morţi, acelea mâncări li se dau de pomană, care le-au plăcut şi în viaţă" sau „De pomană se dă ce-ţi place mai tare, ca să vezi pe ceea lume" (Voronca, I, p. 369). Totodată, conţinutul ofrandelor pentru morţi exprimă repere precise ale spiritualităţii tradiţionale, centrate în jurul credinţelor ce se referă la eficacitatea alimentelor cu un simbolism marcat (colaci, lapte, miere, vin), cât şi a „mâncărurilor gătite" în casă, al căror abur şi miros constituie hrana celor morţi. In textele străvechilor cântece funebre, ce însoţesc ceremonia înmormântării, „Zorile" (Corpus, 8d, e, f)> regăsim aceste credinţe exprimate lapidar în versuri: „Şi lui să-i mai facă / O căsuţă nouă / Cu noă feriesti /... Pe una să-i vină / Colac şi lumină, / Pe una să-i vină / Miros de vin / Pe una să-i vină / O ulce cu apă / Şi-o turtită caldă / Pe una să-i vină / Miros de pâine / Pe una să-i vină / Miros de bucat'" (Corpus, 8d).

Dorinţa de a dărui, îmbinată cu convingerea continuării existenţei după moarte, se exprimă în credinţa că „orice se dă de pomană nu se pierde, ci le capătă pe cealaltă lume îndărăt" (Voronca. I, p. 369), ca şi credinţa că, alături de ofrande alimentare, trebuie

să dai vesela necesară împlinirii actului alimentar (vase, tacâmuri, căni) şi, totodată, obiecte de îmbrăcăminte (Bocşe, p. 90).

Din această convingere rezultă un tip de comportament specific ţăranului român pentru care oferirea darului, a „pomenii", face parte obligatoriu din modul lui deviată.

Parte integrantă a spiritualităţii tradiţionale româneşti, practica pomenii este strâns legată de noţiunea de datorie, de obligaţie morală (a celor vii faţă de cei morţi), dar poate fi inclusă şi în strategia de liniştire, de asigurare a unui răspuns favorabil din partea celor morţi, în cazul împlinirii ei: „Când, după un mort, nu se fac praznicele cerute, ai pagube în casă şi la gospodărie": „Când dai cuiva şi-ţi pare rău, atunci n-are parte" (Vbronca, I, p. 370, Goro-vei, 1915, p. 94); „Trebuie să faci pomenile după mort, că nu-ţi merge bine" (inf. teren, Văduva, jud. Călăraşi, corn. Lupşanu, 1995). Sunt norme ce reglează comportamentul, făcând din dăruirea pomenii un act firesc, perfect integrat modului de viaţă tradiţional, nu numai în perioadele destinate cultului morţilor, ci chiar şi în cotidian, aşa cum am mai arătat, indiferent de starea materială a donatorului.

Vechea morală a darului, după cum spune M. Mauss (p. 64), se sprijină pe ideea că zeii şi spiritele sunt de acord că partea care li se cuvine, fiindu-le cedată prin jertfe inutile, trebuie să servească săracilor şi copiilor. M. Mauss relevă astfel o generoasă sferă ideatică, în care regăsim credinţe ale ţăranului român: „să dai săracului, că e mai primită pomana", „să dai întâi la săraci şi la copii" (inf. teren, Văduva, jud. Bacău, corn. Onceşti, Corbasca, 1977; jud. Teleorman, corn. Moşteni, 1980).

Practica de oferire a ofrandei (cu precădere a celei alimentare) respectă prescripţii şi interdicţii ce definesc un act ritual. „Când dă de pomană, femeia să se spele înainte, să se schimbe, să fie curată" (inf. teren, Văduva, jud. Vâlcea, corn. Oteşani, 1992), mai ales când merge cu pomana la biserică sau la cimitir. „Să nu dai pomană peste prag, peste fereastră (că e hotar)" (Vbronca, I, p. 372). peste poartă etc. „Când se dă cîe pomană, să nu se dea peste gard, căci

acea pomană nu este primită pe lumea cealaltă" (Gorovei, 1915 p. 278).

Interdicţiile sexuale sunt în mod special respectate: „Până la şase săptămâni când faci pomană după mort să te păstrezi curată" (inf. teren, Văduva, jud. Dâmboviţa, corn. Dragodana, 1982); „Când împărţi covrigii de Crăciun, să fii curată, să nu te apropii de al tău o săptămână înainte" (inf. teren, Văduva, jud. Ialomiţa, com. Hagieni, 1980).

Schimbul de formule rituale sporeşte solemnitatea gestului, menit, în gândirea tradiţională, să fie apreciat de spiritele celor din „lumea cealaltă", care vor reacţiona favorabil la primirea ofrandelor. „De sufletul lui ...", „Să fie primit", „Dumnezeu să primească" sau „Bogdaprosti" — sunt, în fapt, cum am mai spus, rugăciuni, cu caracter generalizat la nivelul întregii ţări. Există, însă, şi formule speciale (ce reflectă ideea de reciprocitate, despre care aminteam mai sus), ca, de exemplu, în Banat, unde oferirea pomenii la Moşi este însoţită de versuri: „Voi moşi, strămoşi / Să-mi fiţi tot voioşi / Să-mi daţi spor în casă / Cu mult pe masă / Cu mult ajutor / In câmpul cu flori" (Pamfile, 1913, p. 62).

b) In sfera darului instituţionalizat plasăm şi *masa de pomană,* ce se desfăşoară conform unor reguli obligatorii de timp, spaţiu, componenţă, comportament, după un scenariu ceremonial bine precizat. Referindu-se pe larg la trăsăturile ei particularizatoare, care includ o simbolică bogată ce rezumă ideile comuniunii între oameni, dar mai ales cu morţii familiei (Văduva, 1996, p. 191), am relevat credinţele populare în continuarea existenţei în altă lume, cu aceleaşi necesităţi ca şi în viaţă. Conform acestora, cel decedat participă la masă alături de cei vii. Informaţii de teren atestă forţa acestei credinţe, încât ea transgresează chiar momentul ritual al mesei de pomană (ce urmează înmormântării), ajungând chiar în cotidian (Văduva, 1996, p. 192).

Credinţa este evidentă, mai ales, la masa ce se organizează după înmormântare. Sunt zone în care există un scaun rezervat celui mort, scaun care rămâne neocupat pe tot parcursul mesei. S.F1. Marian descrie actul ritual al marcării locului la masă al celui

decedat în Banat: „...se împodobeşte cu flori un băţ, se încolăceşte pe el o lumânare de ceară galbenă ... şi se pune pe un scaun lângă masă, ţinând, astfel, locul mortului la masă" (Marian, 1995, Inm., p. 239). Totodată, sunt zone (Oltenia, vestul Munteniei) în care, alături de mesele de pomană pentru participanţii la ceremonie, este plasată o masă mică, numită „masa mortului", pe care sunt aşezate aceleaşi alimente şi băuturi ca şi pe masa de pomană, sub semnul simbolic regenerator al unei ramuri verzi. „Masa mortului" rămâne în spaţiul ceremonial până la sfârşit, fiind apoi dăruită unui copil sau unei persoane sărace. Profundele semnificaţii ale „mesei mortului", simbol de comuniune existenţială a morţilor cu lumea viilor, sunt îmbogăţite prin obiceiul plasării ei într-o casă improvizată. De exemplu, în zona Buzău, „casa" este alcătuită din cinci rogojini, în „interior" fiind puse piese de mobilier, între care, o masă, pe care sunt aşezate alimente, tacâmuri, veselă (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Buzău, corn. Podgoria).

Aşezând morţii la aceeaşi masă cu cei vii (sau în apropiere), masa de pomană ilustrează credinţa în legătura existentă între comunitatea celor vii şi comunitatea celor morţi. Dar ea poate marca totodată separarea, poate fi o masă de despărţire. în această idee, masa comună ce se organizează la şase săptămâni, când se crede că sufletul celui mort părăseşte definitiv această lume (şi nu se mai aşează un scaun gol la masă), poate fi inclusă în seria riturilor de separare, ce pregătesc integrarea celui mort în lumea de dincolo.

Din perspectiva istoriei religiei, masa de înmormântare este o continuare a străvechilor agape sau mese frăţeşti caracteristice primelor comunităţi creştine, mese care, la rândul lor, sunt considerate „o prelungire sau supravieţuire a meselor rituale iudaice" (Braniştе, 1986, p. 176), anterioare creştinismului. Mese comune cu strămoşii, praznice, organizau şi romanii, consacrate „larilor" *(lares),* divinităţi protectoare ale familiei, reprezentând sufletele strămoşilor morţi, care reveneau la solstiţiul de iarnă, Saturnalia, dar mai ales la Rosalia, „sărbătoarea trandafirilor", când „viii se întâlneau, oarecum aevea. cu morţii, în acel mare praznic ţinut pe iarbă, în cimitire" (Pârvan. p. 69). Istoricul descrie obiceiul în

detaliu: „Se turna atunci, pe brazda care acoperea pe răposaţi, vin şi se punea colivă şi se aprindeau lumânări şi, mai ales, se aduceau ca podoabă multe, multe roze" (Pârvan, p. 124). Observăm că acest gen de praznice ale „morţilor cu viii" s-au perpetuat în timp, ajungând până la noi în forme foarte puţin alterate.

Corespunzând unei nevoi esenţiale a inconştientului universal, masa de pomană este o formă a ofrandei alimentare cu largă răspândire. Ea presupune, pe lângă ideea de *renunţare,* de *sacrificiu,* de *jertfă,* pe cea de *reciprocitate* (principiu fundamental în gestul dăruirii). Oferită celor vii (de la care nu se aşteaptă nimic în schimb), ea este adresată, în fapt, celui mort (ca şi „pomana de mână"), în schimbul plecării lui definitive, fără reveniri şi imixtiuni în lumea celor vii.

Ceea ce particularizează masa de pomană, ca fenomen cultural specific românesc, este ritualitatea ei marcată, care conferă solemnitate specială ceremoniei. Ca orice act ritual, ea se desfăşoară în secvenţe temporale precise, în spaţiu scenic bine marcat: curtea gospodăriei celui mort (mai rar, locuinţa, când este timp nefavorabil), zonal, capacul „tronului" (sicriului) sau, cum arătam mai sus, chiar pe mormânt. în cultura populară tradiţională, ea se mai remarcă prin frecvenţă, prin consistenţă alimentară şi numărul mare de participanţi. Chiar dacă, aparent, se manifestă pragmatic, masa de pomană implică ideea de sacru prin credinţa adânc ancorată în gândirea tradiţională în sacralitatea alimentelor, augmentată de contextul temporal şi de ritualitatea slujbei religioase. în plus, conturarea spaţiului ceremonial prin fum de tămâie, la care se adaugă gesturi rituale purificatoare — aspersiunea cu apă sfinţită a preparatelor, aprinderea lumânărilor, prezenţa colacilor specifici şi a colivei, cu specificul ei funerar — toate acestea creează o atmosferă sobră, solemnă, impunând, în genere, un comportament reţinut participanţilor.

în prezent, compoziţia meselor este asemănătoare unei mese de sărbătoare (se deosebesc doar prin ceremonialitate), dar, conform vechilor tipare de viaţă, ea era mult simplificată. Informaţii de teren de la începutul secolului atestă practici culinare reduse ca număr şi consistenţă, comparativ cu cele actuale (cel mult două

feluri de mâncare, preferabil de post, chiar şi în perioade de „dulce")- Este însă evidentă preocuparea pentru organizarea cât mai bună a unor mese abundente ce reprezintă, în modelele tradiţionale de gândire, provizia de alimente necesare mortului în Marea Călătorie. Oferite celor vii, ele se transformă, printr-un proces mental de sublimare, în hrana de drum a celui ce pleacă spre „cealaltă" lume. Cântecele „Zorilor" reflectă convingător grija pentru pregătirea mesei de pomană, prin invocarea adresată acestor reprezentări mitologice, Zorile, zânele (morţii), de a-şi întârzia apariţia, pentru a oferi răgazul necesar pregătirilor ceremoniale, între care *masa* ocupă un loc aparte: „Zorilor, zorilor / Noi nie mai rugăm / Ca să nu zorit / Pân' noi ni-om găti / Cuptioare de pânie / Şî cu die mălaie / Putină cu varză / Butie cu răkiu / Şi butie cu vin / Şi c-o vacă grasă / Să punem pe masă ..." (Kahane—Georgescu, p. 520).

Prin finalităţile ei rituale, masa de pomană are o marcată funcţie terapeutică, fiind utilă regăsirii confortului psihic al celor rămaşi în viaţă. Antropologi contemporani atrag atenţia asupra importanţei convivialităţii ca strategie de liniştire, strategie orientată spre regăsirea ordinii şi păcii anterioare alterităţii produse prin dispariţia unui membru al familiei sau al comunităţii.

Prin actul ritual al împărţirii mâncării şi băuturii la masa comună se obţine un efect psihologic de reconfortare, atât a donatorilor (care resimt liniştea obligaţiei morale îndeplinite), cât şi a participanţilor (a primitorilor). Cu toţii conştientizează, pe parcursul mesei, sentimentul securităţii în comuniunea ce se creează. De aceea, începută, în genere, într-o atmosferă de tristeţe, uneori masa de pomană sfârşeşte într-o notă veselă, evidentă fiind, în acest caz, funcţia ei ritual-terapeutică, liniştitoare prin neutralizarea forţelor ameninţătoare ale „lumii de dincolo". în acest fel, masa de pomană consacră forţa vieţii, forţa regeneratoare a naturii (simbolizată în alimente), natură care, ciclic, moare, pentru a reînvia, „făcând să triumfe viaţa, micşorând, deci, neliniştea şi tristeţea" (Thomas, p. 242).

Ca formă de dar oferit în mod ceremonial, cu marcate accente rituale, pomana este act obligatoriu, structurat după norme fixate prin forţa tradiţiei. Perceperea ei ca instituţie culturală, aptă să

organizeze segmente ale vieţii omului pe coordonate precise, accentuează importanţa ei, subliniindu-i aportul în consolidarea echilibrului şi a ordinii în viaţa tradiţională.

RACORDUL GENERAŢIILOR

în câmpul semantic al darului reperăm forme de circulaţie a bunurilor cu semnificaţii ce prelungesc simbolic, din punct de vedere temporal, existenţa donatorului: *zestrea* şi *moştenirea.* Dinamica darului este, în aceste forme, verticală (pe axa timpului), realizând, prin materialitatea lui şi prin conotaţiile spirituale, legătura între generaţii. Alianţa, armonia şi continuitatea implicate în aceste forme de dar sunt bazate, cu precădere, pe relaţii de rudenie, însă pot fi şi rezultatul unor relaţii afective, a unor acumulări culturale, întemeiate pe principiile pozitive de funcţionare a mecanismului oblativ: prietenie, iubire, întrajutorare.

în încercarea de a departaja *darul de mai fă,* J. Godbout (p. 241) observă însuşirea *darului* de a conserva memoria relaţiilor anterioare, spre deosebire de *marfă,* care elimină trecutul, conservând doar preţul, deci memoria legăturilor între lucruri (şi nu legătura între persoane). Ca urmare, tinzând să eludeze trecutul, *marfa* se deosebeşte clar de *dar,* care, dimpotrivă, include trecutul între semnificaţiile sale. Privite din această perspectivă, *zestrea,* ca şi *moştenirea,* pot fi percepute ca forme de dar, a căror principală funcţie se referă la unirea materială şi spirituală a generaţiilor ce se succed, la unirea trecutului cu prezentul şi chiar cu viitorul. Desigur, ele pot fi percepute şi ca forme de contract social, cu funcţia, inclusă, de exprimare a prestigiului: „Ala e om, care dă copilului zestre bună" (inf. teren, Văduva, jud. Vâlcea, corn. Costeşti, 1993) sau „am adunat toată viaţa, să las şi eu copiilor ceva" (inf. teren, Văduva, jud. Caraş-Severin, corn. Berzasca, 1980); sunt informaţii ce sintetizează concepţia tradiţională privind obligativitatea morală a respectării acestor două forme ale darului, ca elemente ale sistemului oblativ tradiţional.

Deşi la o primă vedere au un sens unic, de la donator la primitor, în fond, ele se bazează, în esenţă, pe principiul reciprocităţii, primitorul contractând obligaţii (exprimate material sau doar moral) faţă de donator.

Zestrea, cu o binecunoscută vechime istorică (în forma ei de contract social este regăsită încă din dreptul roman sau cel germanic), s-a perpetuat în timp. în satul românesc, forţa tradiţiei a impus, cu precădere, semnificaţiile ei oblative. Deşi capătă, uneori, forme juridice, zestrea cumulează conotaţiile unui schimb de daruri cu două sensuri temporale: pe verticala timpului (schimb între generaţii, de la părinţi la copii), dar şi pe orizontala lui (schimb de daruri la nuntă, între cei doi membri ai noului cuplu).

Oferirea darului se manifestă în formă orală, în cadrul unei secvenţe a scenariului ceremonial pregătitor al nunţii, numit sugestiv „la împăcăciune", „prin înţelegere", „la învoială", dar şi „la tocmeală" (evident, un împrumut din vocabularul comercial, adaptat, în unele zone ale Transilvaniei, conotaţiilor contractuale ale fenomenului). După cum se ştie, „justiţia autonomă a obştii sătești" este „o justiţie fără acte scrise" (Panaitescu, p. 83), dar în documentele medievale se găsesc adesea reproduse foi de zestre, în care mici boieri, negustori sau ţărani înstăriţi consemnează, în amănunt, zestrea ce o donează copiilor, de la pământ, animale, unelte până la obiecte casnice, ţesături sau piese vestimentare. Practica este reluată, pe alocuri. în satul sfârşitului de secol al XlX-lea, dar forma ei orală, „prin bună înţelegere", rămâne precumpănitoare. Deci, dacă în unele zone, de exemplu, Braşov, corn. Comana, „majoritatea făceau foaie de zestre" sau Bistriţa-Nă-săud, corn. Zagra: „Se făcea, la preot, contract de zestre" sau corn. Rebra, „mergeau la preot şi încheiau un contract prin care făgăduiau zestrea", în alte zone, de exemplu Sibiu, corn. Tilişca, „unii făceau la primărie foaie de zestre, alţii, prin bună înţelegere" sau Teleorman, corn. Furculeşti: „ţăranii, prin vorbă, cei negustoriţi, prin scris", numit, în această zonă, şi „act donai" (exemplificările au fost luate din AIEF, Chestionare AER, Obiceiuri).

Aşa cum am arătat, forma orală este predominantă la nivelul ţării, respectarea cuvântului dat, în acest schimb de daruri, fiind

condiţie obligatorie a păstrării statutului socio-cultural. Reglementat prin norme şi convenţii culturale, transmise şi însuşite în timp, schimbul de daruri funcţionează astfel corect, atât pe verticală (părinţii dau daruri copiilor, însă şi aceştia trebuie, mai târziu, să răspundă corespunzător material sau prin servicii), cât şi pe orizontală (bunurile schimbate, în afară de rostul economic, contribuie la precizarea statutului fiecăruia din cei doi membri ai cuplului în cadrul noii familii).

Semnificaţiile zestrei, înţeleasă ca schimb de daruri, includ valenţele pozitive, specifice noţiunii de dar, ce exprimă dorinţa de bună înţelegere, echilibru şi armonie între cele două mari familii ce se unesc, ca şi între cei doi principali actanţi ce formează noua familie.

In mod obişnuit, bunurile cu care este înzestrată fata, de obicei pământ, animale, obiecte textile şi vestimentare (în partea de sud, în Teleorman, de exemplu, şi o salbă de aur), trebuie să~şi găsească echivalenţă în bunurile cu care participă băiatul în edificarea gospodăriei; în principal, el trebuie să asigure locuinţa, fie la părinţii lui, fie să o construiască. Acest schimb este bine precizat în viaţa tradiţională, încât ieşirea din normă (mirele se stabileşte în casa miresei) este sancţionată prin nuanţa peiorativă ce o capătă exprimarea referitoare la băiatul care „s-a măritat". El pierde din prestigiu datorită faptului că, în schimbul de daruri, nu şi-a îndeplinit obligaţiile cuvenite.

(3 componentă importantă a zestrei, cu atribute de simbol al nunţii, este *lada de zestre {tron,* pe alocuri, în Transilvania, *cufăr,* în Muntenia). Secvenţă importantă a ansamblului ceremonial al nunţii, prezentarea şi transportarea lăzii de zestre este însoţită de manifestări artistice, menite să mărească valoarea festiv-spectaculară a momentului „luării lăzii". Diferit zonal din punct de vedere temporal (înainte de nuntă, după nuntă, înainte de cununie, după cununie, înainte de masa mare, după masa mare etc), momentul dezvăluie preocuparea comună pentru marcarea festivă a secvenţei ceremoniale, prin ornamentarea vehiculului, a animalelor (ele însele selectate pe criteriul frumuseţii), etalarea celor mai reprezen-

tative obiecte, asigurarea exuberanţei persoanelor însoţitoare şi a manifestărilor artistice adecvate: joc, cântece, chiuituri. In zone din Moldova sau Muntenia, ceremonialitatea momentului este amplificată de tineri călări care escortează alaiul (care, uneori, se plimbă cu zestrea prin tot satul înainte de a o duce la casa noii familii).

Efortul de a da fetei o ladă de zestre cu un conţinut cât mai bogat, comun tuturor zonelor ţării (haine, obiecte textile de interior, mai rar obiecte casnice, mobilă) transpune în concret dorinţa părinţilor de a contribui cu un dar cât mai consistent la edificarea noii gospodării şi de a consolida statutul fetei în cadrul noii familii (există şi posibilitatea ca mirele să primească ladă de zestre, dacă pleacă din casa părinţilor săi în cea a fetei — de exemplu, vezi AIEF, Chestionar AER, Obiceiuri, jud. Braşov, corn. Lisa). Pe lângă valenţe economico-sociale (etalare a posibilităţilor materiale, afirmare a prestigiului) sau ceremoniale, „lada de zestre" cumulează marcate valenţe rituale. Plecarea ei are sensul simbolic al unui rit de separare (Van Gennep, 1943, p. 352), iar primirea ei în casa băiatului poate fi considerată un act ritual de integrare în noua familie, cu conotaţiile orientate spre armonie şi bună înţelegere a darului, în genere.

Accepţia zestrei ca mod de circulaţie a bunurilor, bazat pe convenţia culturală a darului în cadrul sistemului de rudenie este extinsă, în satul tradiţional, şi asupra persoanelor lipsite de posibilităţi materiale din afara acestui sistem. înzestrarea unei fete sărace are, în mentalitate tradiţională, semnificaţia supremei generozităţi, echivalenţa unui dar destinat forţei divine sau spiritelor strămoşilor fiind calificată, în mod curent, ca „pomană". Gontra-darul datorat de primitoare, de fata „înzestrată", este (ca şi în cazul rudelor, de altfel) un răspuns spiritual bazat pe recunoştinţă şi afecţiune, transpus, eventual, în servicii de ajutorare a donatorilor.

Şi *moştenirea,* ca formă de dar ce asigură legătura şi continuitatea generaţiilor prin transmiterea benevolă de bunuri, este bazată pe principiul reciprocităţii. Darul transmis generaţiei următoare impune, în replică, un răspuns ce are ca temei recunoştinţa.

transpusă, de data aceasta, în respectarea tuturor obligaţiilor cerute de cultul morţilor — formă de contra-dar deosebit de apreciată în mentalitatea tradiţională.

După cum am remarcat la locul cuvenit, una din ideile fundamentale ale *Eseului despre dar* al lui M. Mauss se referă la identitatea existentă între donator şi lucrul dat. Moştenirea, mai exact, bunurile moştenite, poartă cu ele parte din spiritul donatorului, prelungind prezenţa lui spirituală şi după dispariţia sa. Ele pecetluiesc simbolic, în acest fel, legăturile spirituale ce transcend existenţa omului, unind generaţiile între ele.

In satul tradiţional, transmiterea moştenirii se realizează, cu precădere, prin actul cu valenţe rituale al „jurământului cu limbă de moarte" (în unele zone, „legământul" — Banat). Această formă de *testament oral este,* predominantă în satul tradiţional. Există însă, conform documentelor istorice, şi practica testamentului scris, în segmentele înstărite sau ştiutoare de carte, care, după cum spune şi S.F1. Marian, „îndătinează de a-şi face diată sau testament". Dar, precizează Marian mai departe, „ţăranii lasă doar cu limbă de moarte ce are să se întâmple cu averea lot mişcătoare şi nemişcătoare" (1995, înm., p.20).

Scrisă sau orală, moştenirea este reglementată de reguli precise de drept succesoral referitoare la categoriile de moştenitori şi criteriile de împărţire a bunurilor. Nu vom intra în amănunte privind aceste aspecte. Importantă pentru tema noastră este relevarea principiului pe care se bazează succesiunea, principiul celor trei obligaţii, în care darul are funcţie ordonatoare, de asigurare a echilibrului şi stabilităţii relaţiilor între urmaşi, în care însă şi contradarul are mare importanţă (legat, cum spuneam mai sus, de obligaţiile impuse de cultul morţilor).

„Jurământul cu limbă de moarte" se desfăşoară pe patul morţii, cu participarea celor vizaţi, a rudelor, pe alocuri asistaţi de martori speciali sau de preot. „Demult, cuvântul rânduia lucrurile după voinţa părinţilor" (AIEF, Chestionar AER, Obiceiuri, Jud. Maramureş, corn. Ieud); „Se zicea: o lăsat cu limbă de moarte şi nu pot face altfel, să nu strige pământul la mine" (AIEF. Chestionar AER,

Obiceiuri, Jud. Bistriţa Năsăud, com. Zagra). Ca formă a oferirii unui ultim dar, „jurământul cu limbă de moarte" are ca funcţie principală afirmarea autorităţii celui ce urmează să treacă în altă lume. Teama şi prudenţa pe care o manifestă omul culturii tradiţionale faţă de lumea în care pleacă donatorul conferă hotărârilor lui valenţe sacre, de neîncălcat. Este edificator modul în care informaţii culese în diferite părţi ale ţării atribuie acestei forme de stabilire a succesiunii calităţi excepţionale, asemănătoare autorităţii hotărârilor sferei divine. „Ce se spunea pe patul morţii era sfânt. în unele familii, se mai respectă şi azi" (AIEF, Chestionar AER, Obiceiuri, Jud. Teleorman, com. Mereni); „Ce lăsa cu gura lui bătrânul era sfânt"; „Ultimul cuvânt era lege" (AIEF, Chestionar AER, Obiceiuri, Jud. Argeş, com. Lereşti şi Teiu); „Muribundul aduna copiii în faţa mamei sau a unui om străin sau a rudelor şi le împărţea, să nu se certe, că era sfânt, lăsat cu limbă de moarte" (AIEF, Chestionar AER, Obiceiuri, Jud. Maramureş, com. Bu-deşti); „Cuvântul de pe patul de moarte era sfinţenie. Nu mai trebuiau nici martori" (AIEF, Chestionar AER, Obiceiuri, jud. Galaţi, com. Nicoreşti).

Privind transpunerea în practică a „jurământului cu limbă de moarte" şi împărţirea moşteniri în genere, erau respectate normele tradiţionale: donatorul lăsa, în primul rând, copiilor şi rudelor apropiate, iar primitorii (urmaşii) „se învoiau", „se împăcau", împărţeau, „prin înţelegere frăţească".

Ieşirea din normă, cu cele două aspecte posibile — părintele îşi dezmoşteneşte copiii (sau rudele apropiate) ori moştenitorii nu se înţeleg între ei — este condamnată de opinia colectivă. Ea provoacă rupturi familiale, conflicte, apelul la justiţie. Darul îşi pierde, în acest caz, însuşirea de a lega, a echilibra, a armoniza relaţiile. Apare faţeta lui negativă, el dezbină, declanşează neînţelegeri, atrage discordia şi nemulţumirea. Situaţie mai rar consemnată în cercetările noastre de teren, această încălcare a modelelor culturale tradiţionale nu atenuează însă forţa lor de a perpetua funcţiile pozitive ale darului în cultura populară, transpuse în acte ce îi unesc pe oameni între ei şi dincolo de moarte.

DARUL ÎN CONTEMPORANEITATE

Percepând darul ca „fenomen cultural total" (prin parafrazarea excelentei formule a lui Mauss), am ţinut seama de implicaţiile lui profunde în întreaga cultură populară, fără a trece cu vederea principala lui funcţie, cea de menţinere a echilibrului şi ordinii în relaţiile interumane, ca şi în relaţiile omului cu divinitatea şi cu strămoşii. Poziţia lui mediatoare, de facilitare a dialogului, îl transformă în semn şi simbol al interrelaţiei existente sau pe cale de a se înfiripa. Devenind semn şi simbol, el pătrunde adânc şi peren, aşa cum am văzut, în cultura grupului, menţinând şi astăzi forţa de a caracteriza segmente importante ale acesteia. Este evidentă nevoia, permanentizată în timp, de a solemniza momente din viaţă cu ajutorul valorilor materiale — daruri şi acte de ospitalitate. Marcantă rămâne valoarea lor simbolică (exprimată în sentimente, stări de spirit, intenţii), ce o depăşeşte, adesea, pe cea materială, în dialogul între oameni şi, mai ales, în dialogul acestora cu sacrul. Cu precădere, darul pentru divinitate sau pentru spiritele strămoşilor, ca simbol al coexistenţei între cele două lumi, al dorinţei de apropiere, de înţelegere, reflectă concepţii, credinţe şi obiceiuri, valori culturale ce se perpetuează în zilele noastre.

In literatura etnologică occidentală, revine frecvent întrebarea dacă în societatea contemporană se mai poate vorbi despre *dar* cu semantica sa ideală de *dar pur, dezinteresat* şi chiar dacă el a existat

vreodată. Aceasta, în ideea (comentată la începutul studiului) referitoare la rezultatele cercetărilor unor etnologi (Mary Douglas, Annette Weiner) care au demonstrat că şi în societăţile primitive circulaţia bunurilor se desfăşoară pe baza unor calcule exacte, consecinţe ale „obligaţiilor" relevate atât de bine de M. Mauss.

Ideea că darul în stare pură nu mai există, că el a fost definitiv înlocuit de tranzacţia comercială, duce la afirmaţii de genul „Generozitatea a dispărut; ea a fost înlocuită de calculul egoist" (Godbout, 1992a, p. 10). Şi totuşi, etnologii observă perenitatea darului în societatea modernă şi multiplele forme pe care le ia. Un inspirat joc de cuvinte — „Darul nu mai există. Darul este pretutindeni." (Godbout, 1992a, p. 10) — exprimă diversitatea opiniilor privind persistenţa fenomenului cultural al darului în societatea actuală, precum şi conştientizarea prezenţei lui în realitatea înconjurătoare. El dovedeşte încă o reală coerenţă sistemică în funcţionare, cu impact clar asupra relaţiilor familiale, de prietenie şi vecinătate, care presupun generozitate şi reciprocitate. Ca sistem al relaţiilor sociale interpersonale, darul ne transformă permanent în donatori şi primitori, chiar şi în cotidian, şi, mai ales în context ceremonial şi ritual, când darul capătă, cum am mai arătat, virtuţi magice, devenind act ritual.

Semnificaţii speciale capătă darul în societatea contemporană prin noile sale forme: donarea de sânge, de organe, ajutoare umanitare în caz de catastrofe. Daruri unilaterale pentru necunoscuţi, ele sunt o formă clară a caritătii, altruismului contestat atât de categoric de utilitarişti, care susţin dispariţia acestor însuşiri în condiţiile aspre ale economiei de piaţă, dominată de interes şi de logica profitului. Aceste forme noi de daruri, reflectare a sentimentului fundamental al solidarităţii umane, reflectă procesul de laicizare a instituţiei caritătii, care, deşi aparţine încă, în mare măsură, bisericii, începe să penetreze în întreaga societate a timpului nostru. Desigur, pentru cei marcaţi de 2000 de ani de creştinism, darurile, sub orice formă, sunt legitimate de principiul iubirii aproapelui, al imitării lui Hristos (care însă nu poate fi egalat). Darul este o formă de iubire, spun unii„o formă deghizată a schimbului comercial",

spun alţii (Vidai, p. 16), o formă a schimbului, în genere, spun cei mai mulţi. „Dacă este schimb, nu mai este dar. Un dar trebuie să fie unilateral, fără a se aştepta înapoierea lui" (Godbout, 1992a, p. 27). Afirmaţie prea categorică, gândindu-ne la limbajul ritual al darului, prezent în forme complexe în satul românesc contemporan, în care practicile oblative bazate pe schimbul de daruri au încă funcţii precise în structura obiceiurilor, precumpănitoare fiind bucuria senină, dezinteresată, a gestului oblativ. Desigur, se impune, am mai spus, rapelul la profundele convingeri religioase ale ţăranului (mai cu scamă ale generaţiei vârstnice), pentru care totul, începând chiar cu viaţa însăşi, reprezintă darurile divinităţii pentru om, cărora el trebuie să le răspundă, de asemenea, prin daruri. Credinţa în puterea supremă, care vede, cântăreşte şi apreciază gestul oblativ, este determinantă, încă, în gândirea şi comportamentul lui. Totodată, acestea sunt influenţate de credinţa în lumea „cealaltă", în care necesităţile sunt asemănătoare celor din lumea „asta" şi faţă de care trebuie adoptată o atitudine prudentă, prin îndeplinirea tuturor obligaţiilor.

Rămâne valabilă dorinţa de socializare, de comunicare ca atribut psihic determinant, cât şi (oarecum mai restrânsă) dorinţa de respectare a modelelor culturale aparţinând tradiţiei, a valorilor culturale transmise de-a lungul generaţiilor. Toate acestea, suprapuse predispoziţiei genetice, putem spune, spre dărnicie, explică perenitatea sistemului oblativ în satul românesc. Structura sa cuprinde încă numeroase elemente componente ale sistemului tradiţional, între care se remarcă darul pentru strămoşi — „pomana". In marea dezbatere la modă în Occident, privind opoziţia interes—dezinteres, calcul—gratuitate, *pomana,* încă actuală, în forme amplificate chiar, poate fi considerată un *dar dezinteresat* (din punct de vedere material). Ea nu aşteaptă răspuns sub forma unui contra-dar de la primitor, dar aşteaptă răspunsul spiritual al strămoşilor, fie şi numai prin asigurarea liniştii şi neamestecului lor în viaţa oamenilor.

Ca modalitate particulara a schimbului de daruri, total străină considerentelor economice ale echivalenţei, păstrând însă în sub-

sidiar speranţa unui răspuns pozitiv din partea forţelor supreme, *pomana* continuă să aibă un impact deosebit în viaţa satului contemporan. Ea îşi păstrează notele tradiţionale particularizatoare — ritualitate marcată, frecvenţă mare şi consistenţă deosebită —, prin care poate fi considerată factor de conturare a identităţii culturale, opunând rezistenţă tendinţelor uniformizatoare ale contemporaneităţii.

Nu aceleaşi aprecieri putem face privind darul de sărbătoare, darul de botez sau de nuntă, care, odată cu simplificarea şi deritualizarea ansamblului ceremonial, şi-a pierdut, în mare măsură, rosturile rituale şi ceremoniale, câştigând, în schimb, rosturi spectaculare. Este important de notat că sistemul formelor tradiţionale ale darului nu şi-a schimbat fundamental structura şi că funcţionalitatea lui spirituală şi afectivă a rămas, în mare parte, aceeaşi. Desigur, apar modificări, dispar unele forme sau apar altele. Dispar mai ales secvenţele rituale constituite în jurul gestului oblativ, care pare să rămână doar o formă de întrajutorare a tinerei familii, la botez, sau a tânărului cuplu, la nuntă, prin suma de bani ce este oferită în cadrul ceremonial al mesei de botez sau al „mesei mari" la nuntă.

încă din perioada premaritală, schimbul de daruri, cu precădere schimbul de colaci, mai poate fi atestat extrem de rar, plo-coanele prenupţiale îşi pierd treptat semnificaţiile, iar schimbul de daruri din timpul nunţii, care vehiculează prosoape şi piese vestimentare cumpărate din comerţ, este lipsit de caracterul ritual specific nunţii tradiţionale. Obiecte şi gesturi oblative fără forţă magico-rituală, ele rămân simple accesorii ale unei ceremonii orientate, cu precădere, spre spectacular. I. Seuleanu sesizează fenomenul de „desacralizare şi deritualizare", ce a intervenit în evoluţia ceremoniei nunţii contemporane, cu impact deosebit în secvenţele rituale ale schimbului de daruri: „Momentul «schimburilor» a fost subminat şi de o practică, pe care nimic nu ne opreşte să o socotim a fi de dată mai recentă, şi care i-a preluat o parte din funcţiile avute cândva, sfărâmându-i, în acelaşi timp. statutul ritual. In multe zone, mirii se duc, cu câteva zile înainte la târg,

unde, făcând cumpărăturile necesare ospăţului, procură şi o parte din obiectele ce erau duse altădată, într-un cadru ritual, cu prilejul «schimburilor»" (Şeuleanu, p. 157).

Darul îşi evidenţiază în aceste condiţii caracterul contractual despre care vorbea M. Mauss, „atmosfera" lui fiind, clar, aceea a obligaţiei amestecate cu libertatea, a calculului îmbinat cu gratuitatea, a interesului cu dezinteresul. Este, însă, evident că principiul care dirijează oferirea darului de către participanţi nu ţine atât seama de considerente economice, cât de considerente socio-cul-turale, în care, alături de dorinţa de a contribui material, prin darul oferit, la edificarea noii gospodării, apare dorinţa de comuniune, de participare la bucuria evenimentului.

Forme noi a luat în lumea satului şi obiceiul mărţişorului. Sub influenţă urbană, acesta s-a transformat din act ritual într-o adevărată sărbătoare a darurilor. Simbolul mărţişorului este, adesea, însoţit de obiecte cu funcţie decorativă sau utilitară. într-o gramatică comportamentală a darului contemporan, gestul oferirii mărţişorului începe să facă parte dintr-un ansamblu de reguli necesare în promovarea şi menţinerea relaţiilor cu semenii.

De asemenea, tot sub influenţă urbană, a pătruns în lumea satului darul de Crăciun (oferit, uneori, chiar de Moş Crăciun), darul de Paşte, de ziua onomastică sau de naştere, oferit, adesea, unor persoane din afara sistemului relaţiilor de rudenie sau vecinătate dominante în viaţa tradiţională. Este evident faptul că, perpetuând valori culturale proprii, satul românesc asimilează, dar şi modelează după tipar tradiţional, valori noi, dovedind (după cum subliniază atât de clar şi concis V.T. Creţu, p. 87), „caracterul sistemic şi deschis al valorilor culturii tradiţionale româneşti, arătând că niciodată obiceiurile comunitare n-au fiinţat istoric ca nişte realităţi etnografice imuabile, închise primenirilor structurale şi funcţionale". Atrăgând atenţia asupra capacităţii de înnoire a ritualurilor caracteristice unui grup, asupra faptului că ele nu sunt stereotipe, ci în continuă transformare, V. Turner (1990, p. 203) sugerează capacitatea de schimbare, în timp, a valorilor culturale, care, prin acumulări continue, sunt într-un neîncetat proces de devenire.

Omul conştientizează această schimbare, se adaptează şi îşi modifică percepţia asupra vechilor valori culturale. Este un proces universal valabil, caracteristic şi satului românesc contemporan. Darul rămâne valoare culturală în sine, însă formele şi manifestările lui sunt în continuă schimbare.

Deşi evidente astăzi sunt mai ales finalităţile lui sociale (cu accentuarea importanţei valorii materiale), ca parte a culturii în substanţă şi forme de manifestare, darul deţine încă un important rol în modelarea gândirii şi, în genere, a comportamentului specific rural. Reflectând în genere nivelul de cultură al grupului, el continuă să exprime apartenenţa fiecărui individ la mediul său cultural şi, totodată, atitudinea lui faţă de condiţionările impuse de evoluţia (sau involuţia) culturală a satului sub influenţă urbană.

TERMINOLOGIA DARULUI

Studii de psiholingvistică şi sociolingvistică, denumită şi etnolingvistică sau etnografia vorbirii (Ruxăndoiu—Chiţoran, p. 38; Rusu, p. 746), îşi propun să lămurească legăturile complexe între limbaj şi societate, evidenţiind posibilitatea constituirii modului de gândire, înţelegerii mai profunde a culturii unui grup social, pornind de la faptele de limbă. Demersul este posibil datorită funcţiei fundamentale a limbajului, *comunicarea,* funcţie metaforic denumită „vocaţia fondatoare" a limbajului (Iacob, p. 159), despre a cărei influenţă în întreaga structură socio-culturală s-au scris numeroase lucrări de specialitate.

Alături de limbaj, un fenomen cu implicaţii socio-culturale remarcabile este darul. El se integrează în sfera comunicării prin relaţiile bilaterale care se creează în procesul de *dăruire* şi *de primire* (acceptare), ca şi prin capacitatea lui de a transmite mesaje de la donator la primitor (şi invers). în acest sens, putem vorbi despre *codul-dar,* corespunzător expresiei utilizate în lingvistică, *codul-limbă,* a cărui funcţie importantă în realizarea comunicării a fost mult comentată (Slama-Gazacu, 1973, p. 20). *Codul-dar* include elemente verbale (limbaj însoţitor), asociate cu elemente non-verbale (comportamente sau elemente mimico-gestuale), cunoscute şi înţelese de întreaga comunitate. Decodarea se realizează în funcţie

de contextul cultural, a cărui importanţă este definitorie în interpretarea fenomenului darului (ca şi a limbajului).

Ca ansamblu în funcţie de care variază semnificaţia cuvintelor şi a gesturilor şi în funcţie de care trebuie explicat orice fapt de limbaj sau de comportament, *contextul* îşi pune amprenta asupra semnificaţiei obiectului dăruit, a gesticii şi limbajului adiacent (terminologie, formule consacrate, texte folclorice).

În obiceiurile populare tradiţionale, în funcţie de context — ceremonial sau ritual, festiv-sărbătoresc sau funerar — *darul* imprimă anumite trăsături specifice limbajului, impunând o terminologie specială, care duce la precizia comunicării. Adeseori, semnificaţia glisează la trecerea dintr-un context în altul. De exemplu, colacul, mierea, laptele (daruri cu frecvenţă notabilă în viaţa tradiţională) dobândesc conotaţii diferite de la sărbătoresc la funerar, în contexte temporale şi spaţiale diferite. Corespunzător contextului în care este oferit şi primit, ca şi conotaţiilor pe care le primeşte, el capătă denumiri diferite (deşi, uneori, forma este aceeaşi).

„O bună tehnică etnografică pentru a ajunge la evenimentele verbale, ca şi la alte categorii, o constituie analiza cuvintelor care le denumesc", spune Dell Hymes, în lucrarea sa *Etnografia vorbirii* (apud Ruxăndoiu—Chiţoran, p. 54), accentuând asupra importanţei studierii limbii în contextul social şi cultural al funcţionării ei.

Apreciind darul ca semn marcant în comunicare, G. Nicolas observă că „afinităţile sunt mari între funcţionarea sa şi cea a limbajului, cu precădere în aspectele concrete ale schimbului de semne şi mesaje supuse unei sintaxe identice" (Nicolas, p. 82).

In acesta sferă ideatică ne propunem, în paginile ce urmează, studierea termenilor care desemnează, în viaţa tradiţională, *darul* sau *ofranda rituală* (cu etimologia şi structura lor semantică variată), ca elemente de limbaj ce pot sublinia locul important al darului în universul tradiţional, impactul lui socio-cultural accentuat, rolul lui în comunicarea interumană.

Referindu-ne, pentru început, la cei doi termeni de bază în actul dăruirii — *dar* şi *ofrandă* (termen livresc incluzând semantic mai mulţi termeni populari, dintre care amintim *pomană, jertfă,*

sacrificiu, prinos) observăm că semnificaţiile lor complexe si semantismul lor diferit ies în evidenţă doar prin analiza contextuală. Ia limbaj uzual sinonimi, sau, oricum, cu sensuri înrudite, ei relevă nete diferenţieri semantice, prin raportare la factorii socio-culturali şi la cadrul temporal şi spaţial diferit al actului dăruirii.

Unele comentarii precedente se referă la faptul că în obiceiurile din celui calendaristic, mai ales în cele din ciclul vieţii, este evident că fiecare trecere (de la un moment la altul sau de la *o* situaţie la alta) este marcată prin practici rituale sau ceremoniale menite sa faciliteze contactele, comunicarea, practici ce au ca element principal oferirea de daruri şi ofrande. Observăm că pentru obiceiurile de botez sau de nuntă este specific termenul *daf* („daruri^ de botez, de nuntă), în timp ce pentru obiceiurile de înmormântare este utilizat sensul ofrandei, în limbaj tradiţional *pomana, jertfă, sacrificiu, prinos.* (în Moldova sfârşitului de secol al XlX-lea, toate darurile alimentare ce erau duse Ia biserică, cu dirente ocazii - obiceiuri calendaristice sau legate de cultul morţilor -, purtau numele *dC Jertfă).* în acest sens, accepţia darului este legata mai mult de menţinerea echilibrului social între cei vii, in schimb *ofranda, Jertfa, pomana* sunt legate de dorinţa menţinerii relaţiilor cu fimţe supranaturale, cu divinitatea si cu strămoşii.

■ , ^T"1 nUmi dafUl, Prin cuvintele «ui Marcel Mauss, *contract social* (Mauw, p. 40), ofranda o putem numi *contract cu transcendentul* Astfel că darul intră mai mult în sfera profanului, pe când orranda in sfera sacrului.

în fapt, o departajare concretă şi fermă între noţiunea de *dar şi ofranda* ,n viaţa tradiţională nu poate fi operată. Sensurile lor s-au întrepătruns întotdeauna, sensul profan al darului, cu repercusiuni mai ales in v.aţa socială, cu sensul orientat spre sacralitate al ofrande, (jertfe,), cu consecinţe evidente în viaţa interioară a individului, in viaţa lui spirituală.

în ansamblu, cuvântul *dar,* ca şi sinonimele/»/*»», *cinste, cadou, pnnos, ofrandă* sau formele conectate semantic *Jertfă, sacrificiu, oblaţiune,* semne ale relaţiilor în care predominantă este coexistenta

armonioasă, sunt termeni ce definesc acte de comunicare specifice vieţii tradiţionale.

încă de la începutul secolului, Durkheim remarca faptul că orice ofrandă, înţelegând şi noţiunea de *dar,* presupune privaţiuni personale, renunţări, uitare de sine. în relaţiile cu divinitatea, el observă, pertinent, că ceea ce fidelul dăruieşte divinităţii nu sunt alimentele sau sângele depus pe altar, ci gândul său, relevând valoarea spirituală a gestului (Durkheim, p. 583). Mai târziu, vorbind despre „spiritul lucrului oferit", Marcel Mauss va observa şi el semnificaţiile spirituale ale darului, teorii dezvoltate şi amplu comentate în etnologia modernă.

în mod concret, în viaţa tradiţională, termenul *dar* desemnează, cu precădere, alimente oferite, însă şi alte bunuri de folosinţă casnică sau bani. în schimb, ofranda (cu sinonimele sale *sacrificiu, jertfă, prinos, pomană)* indică în exclusivitate *alimente* dăruite, ale căror semnificaţii se bazează pe simbolismul benefic al pâinii (colacilor) şi al vinului (simbolul sângelui) precum şi pe simbolica benefică a altor alimente: lapte, miere, sare, ou, peşte.

în analiza noastră am inclus acei termeni ale căror semnificaţii în actul dăruirii relevă importanţa darului în societăţile tradiţionale, faptul că el s-a constituit într-un sistem clar structurat după norme precise, în timp şi spaţiu bine stabilit, atât prin autoritatea bisericii, cât şi prin cea a tradiţiei.

Terminologia inclusă în acest sistem este bogată şi se referă nu numai la *obiecte* dăruite, ci şi la *mesele comune,* ce sunt, de fapt, o formă particulară a darului (ospăţ, rodină, cumetrie). Totodată, o formă particulară de dar este *colacul,* element nelipsit din toate secvenţele obiceiurilor populare definite prin actul oblativ. *Colacul* însoţeşte orice *dar* (alimentar, obiecte casnice, piese de îmbrăcăminte), devenind, în limbaj popular, sinonim cu *dar (de* exemplu: *colacii moaşei, colacii naşului, colacii de schimb, colacii de biserică* sau *colacii de împărţit).*

Sensuri speciale au colacii care, în obiceiurile de înmormântare, sunt denumiţi cu nume de divinităţi — *„Drept Dumnezeu, Maica Domnului, Arfiang/ielu"* (vezi şi p. 110) — sau *„colaculmortu-*

lui", denumiri care semnifică oferirea lor simbolică („sunt meniţi") respectivelor puteri divine sau strămoşilor. De altfel, formulele însoţitoare: „Dumnezeu să primească", „să-i fie lui...", „de sufletul lui..." indică adresa imaginară a darului.

Oferite semenilor, divinităţii sau strămoşilor, modelările din aluat denumite prin termenul *colac* sau alţi termeni specifici intră în spaţiul semantic al *darului* şi *ofrandei* şi, de aceea, i-am inclus în analiza noastră.

Termenii sunt aleşi pe criteriul reprezentativităţii conţinutului lor semantic şi sunt organizaţi pe categorii stabilite contextual. In prima categorie (I) includem termenii aferenţi obiceiurilor de naştere şi nuntă, în a doua (II) pe cei aferenţi obiceiurilor de înmormântare. A treia categorie (III) se referă la conexiunile semantice ale termenilor ce desemnează darul sub forma diferitelor modelări din aluat, al căror nume generic este cel de *colac,* echivalent al darului în limbaj tradiţional, aşa cum spuneam mai sus.

I

Dar

Originea cuvântului este unanim admisă: vechiul cuvânt slav *daru.* Există însă şi ipoteza că ar fi un derivat de la verbul *a da* (care provine din lat. *do, dare, dedi, datum).* Pentru că *dar* şi *a da* seamănă din punct de vedere formal, iar darul *„se da",* se produce această falsă asociaţie etimologică sau genetică, pe care specialiştii o numesc *etimologie populară* (expresie ce traduce cuvântul german *Volksetymologie,* termen introdus în lingvistică, încă din secolul trecut, de germanul Ernst Forstemann). Accepţia curentă a cuvântului este aceea de obiect primit de la cineva sau oferit fără plată cuiva, în semn de prietenie, de recunoştinţă sau ca ajutor.

Din perspectivă sociologică, el este „obiect material cu valoare utilitară (de consum) sau numai simbolică, oferit sau primit ca mijlocire a unei relaţii sociale de prietenie, vecinătate, cooperare, prestigiu, ierarhie sau chiar rivalitate'* (Zamfir—Vlăsceanu,

p. 157). în acest sens, el mediază o relaţie de reciprocitate, întrucât exprimă o obligaţie reversibilă, aceea de a da şi a primi.

Cu multiple sinonime — *atenţie, surpriză, plocon, cinste, cadou* (sinonim neologic de origine franceză), *donaţie, danie* — cuvântul *dar MC* şi sinonime de influenţă bisericească: *prinos, ofrandă, jertfă, sacrificiu, oblaţiune.*

Parte din ele au fost preluate în limbajul popular, cu marcate sensuri ceremoniale şi rituale în obiceiurile tradiţionale. (Trebuie să precizăm aici conţinutul semantic al *darului,* care include şi bani, în timp ce sinonimele —*plocon, cinste, vedre* — se referă doar la bunuri materiale: alimente (cu precădere), îmbrăcăminte, obiecte casnice).

în limba română, *dar* are şi sensul de „însuşire cu care se naşte cineva", *vocaţie, talent (a* avea darul vorbirii), precum şi pe acela de *cusur, defect (a.* avea darul beţiei).

De un mare interes pentru noi, întrucât îl regăsim clar în mentalitatea populară, este sensul creştin de *ajutor* acordat de Dumnezeu omului, *milă, har divin, milostenie.* în acest context amintim că sintagma „sfintele daruri" se referă la pâinea şi vinul sfinţite pentru împărtăşanie, *daruri* ale lui Dumnezeu pentru oameni.

Sfera semantică largă a cuvântului *dar* explică circulaţia lui la nivelul întregii ţări, demonstrând însemnătatea noţiunii pe care o desemnează. în viaţa tradiţională are mare importanţă valoarea simbolică a darului, care stabileşte«relaţii de prietenie şi înţelegere între oameni, consistenţa lui materială fiind trecută pe planul al doilea. Termenul apare rar în cotidian, în obiceiurile calendaristice (daruri pentru colindători) sau în cele legate de muncă (daruri pentru paparudă), însă frecvenţa lui cea mai mare este consemnată în obiceiurile din ciclul vieţii. Cu precădere la naştere şi la nuntă, multitudinea darurilor relevă un mod de gândire specific societăţii tradiţionale pentru care *darul* este destinat menţinerii ordinii şi echilibrului în comunitate.

„După aşezare şi încredinţare încep încredinţaţii a se îngriji şi de *daruri,* căci este un obicei străvechi nu numai la românii din Bucovina ci pretutindeni la toţi românii ca, atât mirele cât şi

mireasa, să împărţească, în decursul nunţii, mai multe feluri de *daruri"* (Marian, 1995, Nu, p. 172). Şi ceilalţi principali actanţi, cât şi participanţii la eveniment oferă *daruri,* astfel că fiecare fază din suita ceremonială a nunţii este marcată de actul oferirii darului. Noţiunea de dar este aşa de importantă în acest context, încât el a dat numele unor secvenţe: *„la daruri",* moment al nunţii desfăşurat, de obicei, la 12 noaptea, când „nuna" primeşte de la mireasă „colacii": pâine, prosop, sovon (metraj), găină friptă etc. (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, Jud. Vrancea, corn. Tătăranu). De asemenea, *masa de dar, masa darului,* cu răspândire generalizată la nivelul sudului ţării (local, identificată, *masa cu dar* — Vulpescu, p. 244). *Masa cu dar (termen* atestat, de exemplu şi în jud. Prahova, corn. Drajna, Starchiojd; jud. Argeş, corn. Izvoru, Costeşti etc.) sau *masa darului* (jud. Vâlcea, com. Băbeni şi Oteşani) sunt denumiri ale mesei mari de nuntă, a cărei secvenţă principală este oferirea darului de către participanţi.

Valoarea de circulaţie a termenului *dar* este atestată şi de sintagmele ce s-au format în jurul său: *„închinarea darurilor"* (Transilvania şi Moldova), *strigatul darurilor"* (Muntenia). Verbe de origine latină *(înclinare* şi *strigare),* ele au un semantism bogat. *A închina,* legat în special de actul religios, are şi accepţia de „a dărui cuiva ceva în semn de evlavie, de supunere, de recunoştinţă" şi „a face o ofrandă" (DEX s.v.). In acest sens, interpretarea noastră (p. 105) se referă la faptul că expresia *închinarea darurilor* trebuie corelată cu sensul sacru al rugăciunii ce se adresează forţelor supreme; astfel contextualizat, *darul îşi* estompează valoarea materială, evidentă devenind valoarea sa spirituală, ca mediator în comunicarea cu semenii.

„închinarea darurilor miresei", „închinări a straielor" la mireasă sau la mire (Sevastos, I, p. 221 şi urm.) sunt denumiri ale secvenţei înmânării *darurilor,* când vornicelul (de aici şi sintagma atestată pe alocuri, *„vornicituldarurilor")* rosteşte oraţii adecvate momentului: „...se închină jupâneasa mireasă / La dumneata, jupan mire / Cu cămaşă frumoasă de in / ... Iar se-nchină cu nişte trăistuţi nouă / De dus mâncare la plug, brânză, ouă / Iar se-nchină cu nişte

pernuţi nouă / Făcute cu ^7d77ată ~«~^----------~'----- *ZT* 226). Oraţiile specifice servlnT ? (Sevastos-> >• P- 225, urare la vesmin'e^mireîul^ %™ *T* """^ ?i mColăcării de masă de mire *1*H '■ Mpână la mine / S^ dau că- (Po[ ]esmCV[ ]rC '[ ]S[ ]mişă «««...-

rJiiLsi&tal• **fe a; StnSUl**

—untJd, ^^^^^«TT"

^

•^ns, „strigatul darurilor' r ^ Plecând de la aces^ social (cX catea el ^^ oa o fo imă de COntol

Totodată TZ r ? TT* dCSpre Con^utul ^"lor). actul dă™-,S^*™- * ^^ 3 bUCUrid Ce " ***

e

sensurile de^şij^^^ i™"'*/»"* «" ««« * are şi

^ oCr-ad£-^i7afr n ^r^-a «s^s^ssr^r 1 a ■ idei de barf: Weea

Deetat de ,lri; pe om sa se respecte si să fie res- E e fide t " "Umero aSe Se„SUri subOTdo»*re (onești^ ■ drLrire de ea™ 0 s e re h omen,e, ^'^ "»<*» «•>■ « «£ consider fie ,ti m ,! -"T ™ eVa (U Sensur* * ^tuite, idee SS -™ 1 """ f'»= respecr, „no r U ,i ere.). 3) A trei creț, prin ~C^£^«fai«*~." «- /«« «/rvwSf, tos» poate ve a ""V Mn<nirae ^/•'«», mantie si accepți d e ! ^ - , P "^ co"f">ut„Iui său se-!n obiceiSe n *TV* " areea de *'«'»» (alcoolică).

bare intre ^^nfe? ^ ^ -ninrent.Ptine.tenste.ter.ne^t^fiL^r:;:':

Moldova, pentru sensul de „mâncăruri la nuntă sau la diferite sărbători", înglobând în sfera sa semantică, îndeosebi *colacii* destinaţi momentului, precum şi alte alimente ce se dăruiesc în circumstanţe speciale: „Colacii sunt cinstea ce se închină cuiva la diferite ocazii" (Voronca, I, p. 361); „Cinstea la naşi este din două cotăriţi cu pite, colaci împletiţi, taere cu pocărăi, brânză, coastă de porc..." (inf. teren, Văduva, jud. Caras Severin, corn. Lăpuşnicu Mare, 1980); „...Fiecare nuntaş aducea *colac pentru cinste,* adică colac, ouă, slănină..." (inf. teren, Văduva, jud. Braşov, com. Recea, Berivoi, 1979); *„Cinstea"* (era) colac împletit, cu o farfurie de nuci sau brânză, un kilogram de vin, care se duceau la mire" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Alba, com. Ighiu). Cuvântul are o familie frazeologică bogată (vezi DLR s.v.), dovedind vitalitatea termenului în limbă. Pe noi ne interesează sintagma *„cinstea mesei"* (cu referire la grâu şi pâinea din grâu): "... pe când grâul este *cinstea mesei,* pe atunci păpuşoiul e hrana casei..." (Marian, 1994, I, p. 125). Ea se referă şi la *darurile* ce se aduc la masa mare de nuntă în diferite zone din Transilvania şi Bucovina. Printr-o altă sintagmă, *capul cinstei,* se înţelege „capul mesei", „locul de frunte la un ospăţ".

Totodată, cuvântul are o familie lexicală dezvoltată, dând naştere unor derivate realizate cu ajutorul sufixelor (vezi DLR s.v.), dintre care ne oprim atenţia asupra lui *cinstaş* (pi. *cinstaşi),* care desemnează pe cel care aduce *cinste* (daruri la nuntă), prin extensie semantică, toţi participanţii la nuntă: „...atât mireasa cât şi mirele... primesc *cinstea* ce li se aduce şi cinstesc câte un pahar de rachiu pe fiecarele, care a adus-o, până socot ei că s-au adunat acuma *toţicinstaşii..."* (Marian, 1995, Nu, p. 224).

Extensiunea teritorială a termenului, mai ales în partea de nord-vest a ţării, este susţinută de expresiile utilizate în contextul ceremonial al nunţii tradiţionale: *„predarea cinstelor"* (zona Munţii Apuseni), *„grăirea cinstelor"* (zona Sălaj), *„respunderea cinstelor"* (zona Maramureş, Bucovina). *„...Cinstele*acestea toate trec la mâna grăitorului (svornicului) care începe *predarea cinstelor* cu o vorbire..." (Sala. p. 45); „...în seara a doua a Vergelului, cam la 12 ore

din noapte, *se răspund cinstelefetelor.* Atunci sunt chemaţi şi părinţii. Toţi se aşază la o masă. Iar unul dintre chemători ... începe a răspunde pe rând atât colacii cât şi fripturile aduse..." (Marian, 1994, I, p. 63).

în Banat, caracteristică este expresia „strigatul cinstelor": „După mâncare pun ciubăru pe masă şi începe strigatul cinstelor..." (Pop M., 1958, p. 64, vezi şi AIEF, text mgt. 3440, II, ţ „Strigarea cinstei"). Acestei expresii îi corespunde în zona Haţeg „strigatul spenelor" sau „strigatul chischineielor" de la spene (coşurile cu daruri ce se aduc miresei); ceea ce se numeşte „strigarea spenelor" constă „în vestirea în auzul tuturor a darurilor aduse miresei de neamurile ei" (Glopotiva, II, p. 423).

Alte expresii: „închinarea cinstii" (AIEF, text mgt.4230 I a), „stărostitul la cinste" (AIEF, text mgt. 1627 I g, h), zona Mureş, sau „Oraţie la cinste" (AIEF, text mgt. 2090 II o-v) se înscriu în aceeaşi sferă semantică a darului ceremonializat.

Cuvintele însoţitoare lui *cinste* în expresii specifice nunţii sunt derivate postverbale a căror origine o găsim în limbile slavone (predarea < si. *predaţi,* grăirea < bg. *grajd,* ser. *grajati),* dar şi în limba latină (respundere, răspundere < lat. *respondere,* strigatul < lat. *strigare).*

Observăm în acest caz că elementele lexicale de origine latină se îmbină armonios cu cele slave, contribuind la mărirea expresivităţii terminologiei referitoare la *dar.* Prin bogăţia semantică şi prin familia lexico-frazeologică numeroasă, *cinste* ocupă un loc important în vocabularul de bază al limbii române.

Schimburi

Privind originea, cuvântul *schimb* (utilizat în obiceiuri la pi. *schimburi)* este un postverbal (sau derivat regresiv) de la *a schimba,* verb moştenit din lat. *excambiare* (neatestat în texte).

Termenul este utilizat în obiceiurile de nuntă din Moldova şi Bucovina, desemnând darurile care se schimbă la nuntă între mire şi mireasă. „...închinarea schimburilor este schimbul de daruri

ce-şi fac mirele şi mireasa..." (Gorovei, 1976, p. 321); „Datina de a închina miresei schimburile sau darurile trimise de mire..." (Marian, 1995, Nu, p. 246). Un sens deosebit notăm în zone din sudul ţării (Olt, Dolj), unde „a face schimb de daruri este sinonim cu logodna" (Răutu, p. 326).

Semantica termenului *schimb m.* obiceiurile tradiţionale poate fi tălmăcită mai concret pornind de la semnificaţia lui de bază: „înlocuire a cuiva cu altcineva sau a ceva cu altceva (de aceeaşi natură)" (DEX s.v.) Acest sens are multiple utilizări în tehnică, economie, dar îl reţinem pe cel ce se referă la „rufărie de corp care înlocuieşte pe cea murdară, primeneli", prin extensie, haine noi. Ţinând seama că darurile ce şi le fac reciproc mirele şi mireasa conţin, în principal, obiecte de îmbrăcăminte, *schimburile* pot semnifica şi obiectele, nu numai acţiunea de a *schimba* (daruri): „După ce s-au croit *schimburile* mirelui, le croiesc pe ale soacrei şi pe ale cumnatelor, pe urmă-i pun la masă şi-i cinstesc..." (Sevastos, I, p. 175), „...Toate darurile acestea, care se numesc «daruri de mireasă» ... i le dă miresei cu vreo câteva zile înainte, altele însă, şi mai ales cele ce au să-i servească spre *schimbare,* din care cauză se numesc şi ele *schimburi,* abia în ajunul cununiei" (Marian, 1995, Nu, p. 172), „La casa miresei, după ce vornicelul în sfârşit i-a dat sita cu *straiele* ... pleacă la mire... unde închină straiele astfel..." (Sevastos, I, p. 225). De altfel, oraţiile rostite în această secvenţă ceremonială poartă denumirea, pe lângă cea de „închinarea schimburilor" sau a darurilor, pe cea de „închinarea straielor" (Sevastos, I, p. 215) sau „colăcării de urare la vesmintele mirelui" (Popescu, p. 21). ^

în tipare tradiţionale de viaţă, darurile sunt aşezate într-o strachină mare sau într-un ciur. în zone din Moldova, acestea poartă numele de *corabie,* prin analogie cu vasul plutitor, metaforă a eforturilor de procurare şi aducere a darurilor. Vornicelul care „duce corabia" este numit *corăbier* (cu variante dialectale, *corăbiiar, corăbiiariu):* „La rostirea cuvintelor din urmă [a oraţiei, ».».], *corăbierul* întinde *corabia* cu *schimburile* spre mireasă" (Marian. 1995, Nu, p. 242). Recuzita scenografică a secvenţei presupune prepa-

rărea unor colaci speciali pentru „schimb" numiţi *colacii de schimb:* „Pe ei schimbă batistele mirele cu mireasa" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Bacău, corn. Bereşti-Bistriţa); sau „schimbă darul" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Vâlcea, corn. Perişani).

Plocon

Plocon (cu variantele învechite şi regionale: *poclon* şi *plocoană)* provine din slavonul *poklonu.* Utilizat iniţial în ritualul religios, cuvântul desemna „ceea ce se oferă ca dar (în semn de veneraţie sau de mulţumire) unei divinităţi, unui sfânt etc, cu sensul de *jertfă, ofrandă, prinos".* în feudalismul românesc a avut şi sensul de „dar omagial intrând în obligaţiile vasalilor către Poartă sau a supuşilor către curtea domnească sau către stăpânul moşiei". Este vorba de o denumire generică dată unor *daruri* şi *dări,* devenite, în timp, obligaţii sociale. Evoluţia lui semantică a dus la accepţia familiară şi peiorativă de astăzi: „ceea ce se dă cuiva în schimbul unui serviciu făcut, ori pentru a obţine o favoare, un privilegiu". Prin generalizare, *plocon* a devenit sinonim cu *dar.* Acest ultim sens s-a specializat, în obiceiurile populare însemnând dar care se dă naşilor sau moaşei la botez, mirilor sau naşilor la nuntă şi la zile fixe din an, după nuntă sau botez — Anul Nou, Lăsatul Secului etc...: „De Sf. Vasile ... femeile cu copii mici duc *plocon* moaşelor ... ca acestea «să ridice» copiii ..." (Rădulescu-Codin—Mihalache, p. 14); „După ce s-au mântuit de închinat*pocloanele*" ... (Sevastos, I, p. 231); „Darurile care ... în Bucovina se numesc *rodini* (sg. *rodind),* în Moldova *rodine,* în Transilvania *poclon* şi *plocon,* iar în Banat, *cinstă*şi *crâvâi..."* (Marian, 1995, Na, p. 89).

Extensiunea teritorială a termenului prezintă o arie compactă în partea de sud a ţării şi, de asemenea, în partea centrală a Transilvaniei. Frecvenţa cea mai mare a termenului apare în suita ceremonială a nunţii din Muntenia şi din sudul Olteniei, unde toate darurile ce şi le fac principalii actanţi între ei (mire. mireasă, naşi, socri), ca şi cele duse de participanţi, poartă numele de *plocon:*

„... în ziua de logodnă, prin amurgul serii, veneau plocoanele de la ginere..." (Marian, 1995, Nu, p. 138). „Naşa rupea o turtă în capul miresei din primul *plocon* adus" (inf. teren, Văduva, jud. Dolj, com. Galicea Mare, 1975). în această zonă (Muntenia şi sudul Olteniei), *plocon* are şi accepţia de *colac:* „Colacul de mireasă se numeşte *plocon* şi este împletit" (inf. teren, Văduva, jud. Ialomiţa, com. Mihail Kogălniceanu, sat Hagieni, 1980); „Miresei îi rupea un *plocon* în cap când plecau la biserică" (inf. teren, Văduva, jud. Prahova, com. Gherghiţa, 1980); *„Plocon* este o pâine mare, frumoasă, care se rupe în capul miresii" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Buzău, com. Merei).

Vadră (pi. vedre)

Este un cuvânt de origine slavă *(vedro),* cu sensuri polisemice, ce denumeşte: 1) unitate de măsură a capacităţii folosite pentru lichide; (echivalentă cu cea 10 1); 2) vas de lemn sau de metal, cu ajutorul căruia se scoate apa din fântână şi în care se păstrează sau se transportă diferite lichide; 3) cel de al treilea sens, păstrat regional în Moldova (Neamţ, Bacău, Vaslui) este acela prin care sunt desemnate „darurile alimentare aduse de tineret la vedre" — secvenţă din suita ceremonială a nunţii, ce şi-a luat numele de la vadra sau găleata cu apă în jurul căreia joacă tinerii: „găleata cu apă o mai joacă nuntaşii cât o mai joacă, ceea ce se zice: joacă vadra, jocul galetei, jocul apei"... (Sevastos, I, p. 232).

Prin extensie semantică, darurilor (alimentelor) aduse în acest moment al nunţii li s-a atribuit numele de „vedre": „Aceste daruri, numite prin unele părţi ale Bucovinei *cinste,* sunt cunoscute în judeţele Neamţ, Roman şi Bacău sub numele de *vedre"'* (Gorovei, 1976, p. 319).

înmânarea darurilor la „vedre" este ceremonializată, actanţii principali (mirele, mireasa, vornicelul) urmând un cod comportamental prescris, care presupune schimbul de formule versificate augurale şi o gestică adecvară: „...vornicelul ... închină mirilor

darurile ce le aduc tinerii nuntaşi şi tinerele nuntaşe..." (Marian, 1995, Nu, 224).

Călţunar (călţunăreasă)

Sunt termeni formaţi prin derivare de la *călţun* (din ngr. *kartsoni),* care înseamnă încălţăminte de sărbătoare sau ciorap de lână (Mihail, p. 153), la care s-au adăugat sufixele *-arşi -easă.* O. Densusianu afirmă însă (1968, p. 671) că termenul a fost preluat din bulgară *{kalcun;* it. *ca/zone).*

Termenii desemnează, în obiceiurile de nuntă din Muntenia, persoanele alese dintre rudele mirelui care oferă darurile miresei. „...Soacra mică scoate atunci darurile ce-a avut în vorbă şi le leagă cruciş, peste umere, călţunăreselor..." (Sevastos, I, p. 231). Călţunarii fac parte din alaiul ginerelui spre casa miresei (Vulpescu, p. 221) ducând daruri: *călţuni, cizme, ghete, salbe* etc. (Scurtu, p. 294). „Călţunarii duc plocon la nuntă colac cu găină..." (AIER Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Ialomiţa, corn. Drăgoeşti).

Ospăţ

Etimologia unanim admisă este lat. *hospitium,* care înseamnă „ospitalitate, găzduire, casă de oaspeţi" etc. Din aceeaşi familie etimologică face parte şi *oaspete,* a cărui formă veche şi originară a fost *oaspe* (<lat. *hospes).*

Sensul învechit (din punct de vedere literar), însă cu notabilă forţă circulatorie în anumite zone, este cel de „masă mare, îmbelşugată, organizată cu ocazia unui eveniment festiv, a unei cununii, a unei sărbători". Câmpul semantic al termenului este definit de ideea de veselie, petrecere, bucurie ce însoţeşte belşugul alimentar al mesei (astfel că el nu este întrebuinţat pentru mesele, chiar şi îmbelşugate, cu caracter funerar).

In Transilvania şi, izolat, în Banat, termenul a căpătat sensul concret de *nuntă:* „Nunta se chiamă în acest sat *ospăţ,* sugerând mai mult aspectul economic al ei..." (Clopotiva, p. 410); în jud. Harghita (corn. Voşlăbeni): „La nuntă îi zicem *ospăţ* sau *visă/ie"* (inf. teren, Văduva, 1980).

în Bistriţa Năsăud (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, corn. Braniştea, sat Căianul Mic), Hunedoara (zona Pădureni), Cluj (corn. Feleacu) a fos t atestată forma învechită de *„uspăţ", „colac la ttspaf",* desemnând darul celor ce participă la nuntă, numiţi, la rândul lor, *„uspăcioni".* De altfel, *colaci de ospăţ* este sintagmă frecvent utilizată în contextul nunţii în sate din Transilvania, fiind sinonimă cu *„colaci pentru schimb"* sau *„colacipentru cinste",* cu acelaşi conţinut semantic (denumind darul participanţilor la nuntă). Conexă semantic este expresia *„pa ospăţ"* (AIEF, Chestionare AER, Ocupaţii, judeţele Maramureş, Hunedoara, Cluj), care denumeşte petrecerea, masa ce se organizează la socrii mici după nunta, având aceleaşi conotaţii ceremoniale ca şi *„ospăţul"* de nuntă.

Sinonime ale cuvântului ospăţ cu sensul lui de petrecere, de masă mare, sunt *nedrie* (din si. *nedelja* „duminică", utilizat în zone mari din Transilvania), şi *gostie* (de la sb. *gost* „oaspe, musafir"), în Banat.

Rodină

Substantivul *rodină* (cu pi. *rodini* sau *rodine)* este împrumutat din ucr. *rodyny.* Utilizat mai ales cu forma lui de plural, cuvântul înseamnă „zi de naştere" sau „sărbătoare prilejuită de ziua de naştere a cuiva" (DLR, s.v.). Strâns legat de etimologia lui, în Moldova şi Bucovina, cuvântul a căpătat sensul de „dar care se duce unei lăuze". De obicei, moaşa primeşte darurile şi, la rândul ei, „cinsteşte pe fiecare femeie care a venit în rodină cu câte un pahar sau două de rachiu, dându-i, în acelaşi timp, şi ceva de gustare" (Marian, 1995, Na, p. 90).

Există mai multe expresii în structura cărora intră cuvântul *rodină (rodini)* şi care sunt sinonime: *a se duce la rodină* (sau *la rodini, în rodini), a merge la rodină, a veni la rodină.* Sensul tuturor acestor expresii este acelaşi: a vizita o lăuză aducându-i daruri, de la naştere până la botele. *,,Rodim* sau, mai bine zis *aducerea rodinilor* care se exprimă prin *a se duce* şi *a merge în rodini* sau /;/ *rodine* durează, în cele mai multe părţi, din ziua în care s-a născut copilul

şi până la botezul acestuia. După ce se botează, nimeni nu mai merge la rodini" (Marian, 1995, Na, p. 89).

Rodina are un pronunţat caracter ritual: „Când se duc femei în rodini să fie curate..." (Sevastos, II, p. 189); se rostesc formule rituale („Dumnezeu să te rădice... Dumnezeu să te-ntărească...").

In limba română este înregistrat şi un sens învechit al acestui cuvânt, care e cel de „neam, familie, spiţă" (DLR, s.v.).

Privind răspândirea lui teritorială, în afară de Moldova şi Bucovina, l-am consemnat în anchetele noastre de teren în zone din Transilvania (Alba, Harghita): *„...Rodim* aduc femeile băutură, colac, supă..." (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Harghita, com. Frumoasa, sat. Făgeţel). în alte sate (com. Plăieşii de Jos, sat Imper), *rodină* este utilizat alături de sinonimul său *plocon de naştere, plocon de lăuză.* Notăm că în Banat este utilizat sinonimul *crăvăi* (termen de provenienţă sârbească), iar în Muntenia şi sudul Olteniei *ponodă, ponudă* (din bg. *ponuda)* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Teleorman, comunele Furculeşti, Slobozia Mândra, Suhaia, Islaz), termeni prin care se desemnează, de asemenea, darurile aduse lăuzei la mica petrecere ce se organizează (de femeile din familie) la naşterea unui copil.

Cumetrie

Termenul este un derivat de la *cumătru,* a cărui etimologie slavă (din *kumotru)* a fost stabilită încă din secolul trecut (Franz Miklosich, *Die slavisclien Elemente im Rumunischen,* Viena, 1860) şi preluata de mulţi specialişti (Cihac, Candrea). Cercetări ulterioare au atribuit însă acestui termen origine latină (Al. Rosetti, S. Puşca-riu), deci forma latină balcanică *commater* ar fi la baza cuvintelor româneşti *cumătru, -ă* (Scurtu, p. 255).

Semantic, *cumătru* este legat de actul botezului sau al cununiei. Cel mai important sens al lui este de „naş sau naşă în raport cu părinţii copilului botezat sau cu alte rude". El este utilizat (pe tot teritoriul ţării, mai puţin în Oltenia şi în partea de vest — Banat, Crişana, Maramureş) şi ca termen de adresare între persoane de

aceeaşi vârstă sau mai bătrâne, ori, cu sens peiorativ, în lumea animalelor (în basme, „cumătră vulpe").

De la *cumătru* + suf. *-ie* a fost derivat *cumetrie* (care cunoaşte şi varianta *cumătrie),* prin care se înţelege „relaţia sau gradul de înrudire spirituală între *cumetri",* „calitatea de *cumătru".*

Un sens special are cuvântul, mai ales în Moldova (dar şi în Muntenia, Oltenia) unde el desemnează „ospăţul de la botez dat în cinstea naşilor" (uneori incluzând şi „ceremonia botezului"). S.F1. Marian înregistrează expresia *cumătrie grasă* sau *cumătrie în genunchi,* pe care o defineşte în felul următor: „O astfel de cumătrie cu lăutari, la care, de regulă, ia parte şi preotul, dimpreună cu dascălul, dintre care, cel dintâi stă în fruntea, iar cel de-al doilea în cornul mesei..." (Marian, 1995, Na, p. 153).

Schimbul de daruri, cât şi masa bogată ce se oferă la *cumetrie,* justifică includerea termenului în semantismul darului. „La cumătrie se poftesc gospodarii cu gospodinele lor şi, îngrijindu-se fiecare după putere, nimeni neputându-se duce cu mâna goală, iau o găină, un clapon... ouă, rachiu, vin... legume legate într-o basma, pe care o dăruieşte atunci cu totul..." (Sevastos, II, p. 209).

Cuvântul a intrat în expresii: *„a strica cumetria",* înseamnă „a rupe prietenia cu cineva" (Zanne, IV, p. 322).

Ga sinonime, notăm pe cel de *colăcime,* petrecerea care are loc când părinţii copilului duc naşilor (deci cumetrilor) colaci. „Pe unele locuri, se numeşte şi cumătrie, din cauză că mai toţi cei ce iau parte la dânsa sunt încumătriţi" (Marian, 1995, Na, p. 184).

A fost înregistrată, de asemenea, forma *cumetrenie,* care este un sinonim rar al lui *cumetrie:* „Să fii la cumetrenie dus / Şi-n capu' mesei pus" („Şezătoarea", IV, p. 157).

II

Pomana

Etimologia cuvântului este destul de controversată, specialiştii atribuindu-i origini diferite. în acest sens, Ovid Densusianu sus-

ţine că *pomană* ar fi de veche origine bulgărească, şi anume, un împrumut la baza căruia el pune etimonul vechi bulgar *pomenii* (O. Densusianu, 1961. I, p. 180). Spre deosebire de el, LA. Can-drea consideră cuvântul un împrumut chiar din slava veche, indi-cându-i în dicţionarul său acelaşi etimon — v.sl. *pomenii* (CADE, p. 970).

Fără a intra în detalii de ordin etimologic referitoare la acest termen, Al. Graur, în lucrarea *încercare asupra fondului principal lexical al limbii române,* îl trece printre elementele de origine slavă, care sunt atât de importante, încât au pătruns în fondul principal lexical al limbii române.

Din informaţiile pe care ni le furnizează Alejandro Ciorănescu (p. 647), rezultă că cel care a susţinut mai întâi originea slavă a lui *pomană* a fost slavistul austriac Franz Miklosich, în studiul mai sus menţionat apărut în anul 1860 la Viena şi intitulat *Die slavischen Elemente im Rumunischen* (p. 37). Părerea lui Miklosich a fost acceptată fără rezerve de majoritatea lexicografilor români, dintre care îl amintim pe A. de Cihac, autorul cunoscutului *Dictionnaire d'etymologie dacoromaine* (apărut în două volume la Frankfurt am Main, 1870-1879). în această lucrare, consacrată elementelor nelatineşti din limba română, *pomană* figurează printre elementele slave (p. 275). La fel îl consideră August Scriban, Lazăr Şăineanu şi alţi autori de dicţionare.

O părere oarecum deosebită are Gh. Mihăilă (p. 146), care afirmă că substantivul *pomană,* cu forma lui mai veche *pomeană,* este un derivat românesc de la verbul *pomeni,* singurul împrumutat de noi din slavă. Etimologia *lui pomană* ca postverbal din *pomeni* a fost acceptată şi în marele *Dicţionar al limbii române* (DLR, tom. VIII). Nu aceeaşi indicaţie etimologică i se dă cuvântului şi în *Dicţionarul explicativ al limbii române* (DEX, p. 720), unde se arată că *pomană* provine, totuşi, din slavul *pomenii.* Unii specialişti (Al. Graur, Th. Hristea) sesizează această subtilă contradicţie, optând pentru etimologia acceptată în DLR, ca mai puţin vulnerabilă din punct de vedere lingvistic. Ei susţin că *pomană* nu trebuie considerat un împrumut din slavă, ci o creaţie a limbii române, fiind un derivat

postverbal din slavul *pomeni* (Graur 1975, p. 70, Hristea, 1984, p. 89-95). *Pomană* a fost împrumutat de la noi de vecini, fiind atestat în bulgară, de asemenea în ucraineană sau în sârbo-croată, dovedind vitalitatea termenului în limba română.

Termen ce face parte din fondul principal lexical al limbii noastre, *pomană* a avut o clară evoluţie semantică în timp, evoluţie care ne interesează în mod deosebit pentru explicarea semnificaţiilor multiple şi a subliniatei prezenţe a termenului în viaţa tradiţională.

1. In limba română veche (mai precis, în secolul al XVI-lea, de când dispunem de primele atestări), *pomană* este folosit cu sensul abstract de *„pomenire, amintire".* El ajunge sub forma*pomeană* (care provine din verbul *pomeni):* „Acesta-i trupul mieu carele se dă pen tru voi, aceasta faceţi întru *pomeană* mea" (Noul Testament, 1648, apud DLR).

în cercetările pentru AER, a fost consemnat termenul care supravieţuieşte în limbajul actual (însă cu sensul concret de colac) „... colacii de pomeană sunt pentru neam şi vecinătate" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Sibiu, corn. Şeica Mare) sau *„Pomeana* este din trei plete..." (inf. teren, Văduva, jud. Alba, corn. Albac, 1979).

2. Deoarece pomenirea sau „comemorarea" mortului se face printr-o slujbă religioasă, la sensul de *„amintire*[11] al lui *pomană* s-a adăugat cel de *„parastas",* adică „slujbă religioasă, făcută pentru pomenirea celor morţi". DLR citează în acest sens numeroase exemple din literatura populară: „...Cu popă să te citesc / De *pomeni* să-ţi îngrijesc (R P. Teodorescu): „Dă, maică, o liturghie / Şi mi-o fă *pomană* mie!" (D. Jarnik-Bârseanu); „Iar nevasta îl bägă în pământ şi—1 cinsti cu toate *pomenile* şi cu toate rânduielile" (Şezătoarea, IX, p. 70).

3. In suita ceremonială a obiceiurilor de înmormântare şi a celor legate de cultul morţilor, după slujba religioasă, o secvenţă deosebit de importantă este *masa comună* ce se organizează cu toţi participanţii la eveniment. Prin extensie semantică, această masă a căpătat numele *de pomană:* „...iar masa, adică *pomana* sau *comân-*

darea se face au în curtea bisericii..." (Marian, 1995, înm, p. 237). După înmormântare se face *pomana de ţărână* (inf. teren, Văduva, jud. Buzău, corn. Podgoria, 1976; jud. Bacău, corn. Corbasca, 1977); *„hz pomană* se face mâncare de slasta sau de post" (inf. teren, Văduva, jud. Caraş-Severin, corn. Berzasca, 1980); „Când se împlinesc şase săptămâni de Ia îngroparea celui mort, se face a doua pomană..." (Marian, 1995, înm, p. 24). La acest sens,*pomană* are drept sinonime *comandare, praznic $\ sârăcustă.*

4. Un sens important al cuvântului *pomană* este cel concret de *dar,* explicabil prin obiceiul caracteristic ritualului creştin de *a se dărui* (la praznicul pentru pomenirea mortului sau la date fixe din an) diferite obiecte (ce au aparţinut acestuia sau cumpărate special), cât şi alimente în amintirea celui dispărut. în felul acesta, prin deviere semantică, *pomană* înseamnă „ceea ce se *dăruieşte* pentru pomenirea mortului, mântuirea sufletului şi iertarea păcatelor". Observăm că, în timp, din *abstract,* cum a fost la început (când însemna exclusiv *„amintire"* sau *„pomenire"),* termenul devine concret, prin metonimie, desemnând *obiecte* şi *alimente-daruri* ce se dau în amintirea morţilor. în felul acesta a apărut şi expresia „a da de pomană", care înseamnă „a da degeaba", dar sensul iniţial a fost „a da de pomenire" (adică de amintire).

Sensul acesta este bine exprimat în sintagma răspândită la nivelul întregii *ţin:pomana de mână* (în Moldova, *pomana din mână).* „Prin Moşii de Crăciun... poporul înţelege *pomana din mână* ... adică acele *daruri* pe care le face şi le duce gospodina la alte case, i spre a le da de pomană, pentru sufletul răposaţilor din casa ei" ((Pamfile, 1914 a, p. 206); „Această pomenire şi jertfă... constă mai *j* cu seamă întru trimiterea de bucate şi băuturi, precum şi a unor obiecte pentru mâncare şi de băut apa, pe la vecini, la neamuri şi mai ales copiilor sărmani, de sufletul morţilor" (Marian, 1995, înm, p. 244). în cercetările de teren în jud. Ialomiţa (com. M. Kogălniceanu, sat Hagieni, 3980), am atestat termenul derivat *pominog:* „ceea ce se dă de pomană la Moşi. vase cu pilaf, orez cu lapte".

Prin contagiune semantică s-a format, posibil, *pomninoc,* termen atestat în Maramureş (corn. Ieud), care desemnează, la nuntă, *darul* trimis de mire miresei (de obicei doi colaci mari şi o sticlă de horincă).

5. Prin glisare semantică, de la *pomană* s-a ajuns la termenul (la plural în limbaj popular) *pomene,* al cărui sens, neconsemnat în dicţionarele consultate, se referă la colacii sau modelările din aluat „care merg, pe năsălie, înaintea mortului şi care sunt dăruite preotului" (spre deosebire de *colaci,* care sunt destinaţi participanţilor la ceremonie). „Colacii ce se fac la mort şi se duc pe masă înaintea mortului, adică *pomenele..."* (Voronca, I, p. 379) sunt aşezate împreună cu pomul de înmormântare într-un coş sau o sită, precedând alaiul mortuar pe drumul spre biserică.

In Bucovina şi, în genere, în Moldova, *pomenele* sunt formate din „crestaţi, sfinţişori sau pupeze" (Marian, 1995, înm, p. 113), „hulubi, scară, foarfecă, jug, opt, potcoave" (AIEF, Chestionar AER, jud. Suceava, *corn.* Arbore; jud. Iaşi, corn. Popricani; jud. Botoşani, corn. Suharău; jud. Neamţ, *corn.* Grumăzeşti; jud. Bacău, com. Plopana; jud. Vaslui, corn. Tăcuta, sat Mirceşti). Modelări din aluat cu numele *de pomene* au fost atestate şi în Transilvania (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Cluj, com. Bobâlna; jud. Maramureş, com. Siseşti; jud. Mureş, com. Răstoliţa; jud. Harghita, com. Corbu, Vbşlăbeni sau Subcetate; jud. Alba, com. Ocoliş sau Ponor). Alte informaţii consideră *di pomenele,* „care se numesc şi *rai,* se alcătuiesc din două colivi, una mai mare şi alta mai mica, asemenea şi din doi colaci, unul mai mare şi altul mai mic" (Burada, p. 24).

In sfera semantică a termenului *pomene* includem şi colăceii dăruiţi împreună cu batistă legată cu ban şi lumânare în timpul slujbei de înmormântare. Acest dar este atestat cu numele de *pomenete* (în genere în partea de sud a ţării), *pomneată* (jud. Argeş, com. Bogaţi), *pominete, pomineti* (în Moldova): „Pomineţn erau bucăţi de pânză legate cu un ban, un covrig şi o lumânare, se dădeau pentru *vămi"* (AIEF. Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Vrancea com. Dumitreşti).

Termenul *pomană* are drept sinonime *sacrificiu, jertfă* sau *rai* (împrumutat din si. *rai).* „La aceşti moşi, românii din Banat dau de pomană (sacrificiu) de sec." (Marian, 1995, înm, p. 245).

Sacrificiu

Sinonimul cuvântului de origine slavonă *jertfă* este cel de origine latină *sacrificiu (sacrificium),* „a cărui etimologie înseamnă a face ceva sfânt, *sacrum* şi *facere,* sau a promite ceva lui Dumnezeu din bunurile agonisite" (Abrudan—Gorniţescu, p. 245). Cel mai vechi sens al cuvântului este de ofrandă rituală, adusă unei divinităţi, făcută cu o anumită ceremonie, în cadrul căreia este jertfită pe altar o fiinţă vie, jertfă (DEX, s.v.). Noţiunea în sine şi-a pierdut astăzi în mare parte conţinutul semantic anterior, dar au rămas actuale gestul şi semnificaţiile lui.

In limbaj curent, într-o exprimare simplificatoare, darul sau ofranda (un animal imolat sau produse alimentare), oferite puterilor supreme sau spiritelor strămoşilor, capătă accepţia de *sacrificiu.* „La moşii de iarnă se sacrifică (se dă *de pomană)* moşilor, adică morţilor, grâu fiert..." (Marian, 1995, înm, p. 244): „...din purcelul de Crăciun, din mielul de Paşte, apoi din celelalte poame şi fructe ce vin peste an şi a căror pârge (noiţe, primite) se sacrifică moşilor ori morţilor..." (Marian, 1995, înm, p. 252).

In zone din Bucovina şi din centrul Moldovei, sacrificiu este sinonim absolut cu *pomană:* „La aceşti moşi românii din Banat dau de pomană (sacrificiu) de sec (post)..." (Marian, 1995, înm, p. 245). „Din cele expuse până aici se vede deci apriat că Moşii sunt un sacrificiu (jertfă) pentru sufletele repauzaţilor moşi, strămoşi..." şi are acelaşi înţeles cu „pomana morţilor", după cum precizează S.F1. Marian (1995, înm, p. 253).

Un alt sens este cel de „renunţare sau privaţiune, voluntară sau impusă, de ordin material sau moral, pentru binele sau în interesul cuiva sau a ceva" (DLR. s.v.). Acest sens se referă la formele sublimate ale sacrificiului: *dăruirea de sine, jertfirea de sine, spirit de sacrificiu ...* etc, care înglobează ideea de *devotament* şi *renunţare,* specifică *sacrificiului* şi actului dăruirii în genere.

Jertfă

Termenul provine din paleoslavul *zrutva* (care explică mai mult varianta veche: *jărtfă).* Pentru *jertfă* se admite ca etimon bg. *iertva* (DA, s.v.). Primul sens este de ofrandă sau „prinos constând, de obicei, dintr-un animal înjunghiat sau din bucate şi roade... pe care popoarele păgâne le aduceau divinităţii". Prin extensiune semantică, cuvântul a ajuns să însemne, în limbaj popular, şi „dar care se dă la biserică". De la acest sens concret s-a format şi unul figurat de *„sacrificiu".* Printr-o nouă evoluţie semantică s-a ajuns iarăşi la un sens concret şi anume acela (literar) de „victimă".

Principală noţiune din vocabularul cultic ritual biblic (Levitic şi Evrei), el este utilizat frecvent în teologia liturgică şi spirituală cu multiple sensuri, dintre care cele mai importante sunt *jertfa lui \ţşus, jertfa eukaristică, jertfa duhovnicească*(Bria, p. 226). Totodată, atât în Vechiul cât şi în Noul Testament, *jertfele* sunt acte simbolice, prin care omul îşi exprimă iubirea şi ascultarea faţă de voia divină. Ele se concretizează sub forma darurilor (sacrificiul animalier sau ofrande alimentare) pentru divinitate sau pentru spiritele strămoşilor. *Jertfele* „sunt expresia adorării omului faţă de Dumnezeu, acţiuni sfinte prin care el se arată ascultător şi dependent de Părintele ceresc, oferindu-i daruri sângeroase sau nesângeroase" (Abrudan—Corniţescu, p. 245).

In limbaj popular a mai fost înregistrat şi sensul de „prisos, belşug", ilustrat în DA prin mai multe citate, dintre care reţinem: „Copilul născut în lună plină va trăi în *jărtfă* de toate, nu va duce, adică, lipsă de nimic" (Pamfile, *Cimilituri,* p. 86, citat tot în DA, s.v.). De remarcat că în vorbirea populară se aude aproape exclusiv varianta/*?/;/» *(sau jă/fă),* explicabilă prin reducerea grupului consonantic *rtfh rf.*

Cu semnificaţii simbolice marcate în cultura populară românească sunt „jertfa zidirii" sau „jertfele făcute pământului": „...Ţăranul român, când sapă şanţuri pentru temelii, are grijă să îmbuneze cu o jertfă pământul, care a fost oarecum rănit prin facerea şanţurilor" (Ciauşanu. p. 36).

Sensul cel mai utilizat este cel de „jertfă la biserică": „Ga jertfă la biserică se duc colaci şi lumânări" (Voronca, I, p. 317); „La parastas se duce *jertfă* la biserică pâine, mere, biscuiţi, colaci, colivă, lumânare" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Iaşi, corn. Popricani); „Caşul dulce se duce ca *jertfă* la biserică, mai ales la Sf. Gheorghe" („Şezătoarea", nr. 7, 1902, p. 100). Totodată, se înregistrează şi sensul de „jertfă pentru morţi" (Voronca, I, p. 368); în acest caz, *jertfă* este sinonim cu *pomana,* însemnând oferirea de alimente şi obiecte de veselă în amintirea unui mort. Religia ortodoxă a păstrat sensul acesta, în biserică există *„masa pentru jertfă",* masa pe care se pun ofrandele, jertfele.

Abur

Etimologia cuvântului este controversată. Asupra originii lui s-au pronunţat numeroşi lingvişti, începând cu B.P. Hasdeu şi terminând cu LI. Russu, autorul mai multor lucrări despre cuvintele de origine geto-dacă din limba română (dintre care notăm aici *Etnogeneza românilor).* O discuţie amănunţită în legătură cu ipotezele emise asupra termenului *abur* găsim la Grigore Brâncuş (p. 28-30). El consideră că acest cuvânt face parte dintre elementele autohtone sigure, deci este cuvânt moştenit din substratul geto-dac al limbii noastre. Sensul lui fundamental este cel de „lichid trecut în stare gazoasă", „vapor". De la acest sens concret s-a format cel figurat „tărie, efluvii, miros". B.P. Hasdeu este de părere că alături de fum, aburul este unul din simbolurile nestatorniciei lucrurilor. El face o paralelă între abur şi sufletul omului, care, ca şi aburul, este nepieritor şi merge la Dumnezeu după moarte. „La români între suflet şi abur este acelaşi raport psihologic ca la vechii romani între *animus* şi *anima,* ambele având, de asemenea, înţelesul fundamental de *vânt*[1] (HEM. s.v.).

Sensul figurat, îmbinat cu simbolul aburului, au dus la specializarea termenului în obiceiurile populare, însemnând, în acest context, *pomană, jertfă,* dar mai ales *masa de pomană* ce se organizează la casa celui mort după înmormântare. Noi l-am consem-

nat, izolat, în Dâmboviţa, corn. Runcu (în forma sa diminutivată: „prazniculuí după înmormântare îi spunea *aburel")* şi în Buzău, corn. Calvini (inf. teren, Văduva, anii 1980, 1982). Această frecvenţă redusă ne-a trezit interesul, dovedind vechimea acestui termen cu un semantism deosebit, legat, probabil, de aburul ce se ridică în procesul de fierbere a alimentelor cu care, în vechi credinţe, se hrănesc morţii. „Pomana aceasta se pune de aceea ca, pe de o parte, să i se ierte mortului păcatele, iar, pe de altă parte, să aibă şi el *aburi,* adică căldură sau *jertfă* în cealaltă lume, căci aburii din mâncări se ridică *ca jertfă* pentru sufletul mortului" (Marian, 1995, înm, p. 127).

Comandare

Etimologia verbului *comanda* este lat. *commandare* (o formă târzie şi populară a clasicului *commendare,* „a încredinţa, a recomanda"), în limba veche, cuvântul însemna „a jertfi, a aduce jertfe", „a sacrifica". Astăzi este considerat termen dialectal, folosit în Moldova şi, mai rar, în Transilvania şi în Muntenia, cu sensul de „a îngriji de sufletele celor răposaţi, prin îngropăciune cuviincioasă, cu pomană (comand) şi prin slujbe şi parastase"; „a face pomenile pentru odihna sufletului, a îngriji de sufletul cuiva, punându-i prânzurile, pomenile, a-i purta comândul" (definiţia preluată din DA, s.v.).

Comand (cu varianta *cumând)* este un derivat postverbal de la *comanda,* discutat mai sus. Folosit şi la plural *(comânduri),* cuvântul înseamnă „jertfă, ofrandă, comandare, pomană în amintirea morţilor". In Moldova, cuvântul are un sens special, prin care se indică „banii, vitele şi lucrurile trebuincioase pentru înmormântarea şi pomenirea unui mort" (DA, s.v.). Iată şi un citat care ilustrează sensul de mai sus: "Mare ruşine-i de cel ce moare fără să aibă câteva vite de *comand*— care să fie adică spre pomenirea lui. dându-se de pomană peste secriiu ori tăindu-sc pentru praznicul de la înmormântare" (citat din Popovici-Kirileanu, apud. DA, p. 675).

O variantă de genul feminin a lui *comand este comandă* (un alt postverbal de la *comanda),* cu exact acelaşi sens, dar mult mai rar folosit.

Comandare (cu varianta *cumândare)* este infinitivul lung substantivat al verbului *comanda* şi înseamnă „acţiunea de a comanda", „jertfă, ospăţ Ia mort, pomană, praznic". „...După ce s-au întors toţi petrecătorii de la ţinterim... se face *comandarea,* numită altmintrelea şi *comand, praznic* sau *pomană"* (Marian, 1995, Inm, p. 233).

Praznic

Praznic (cu varianta învechită *prazdnic)* provine din două forme existente în slavonă: *prazdniku* şi *prazniku.* Varianta *praznic* (explicabilă prin reducerea grupului consonantic *-zdn-* la *-zn-)* a existat şi în slavonă, iar la noi a devenit formă de bază, formă literară.

Principalul sens al cuvântului este de „zi de sărbătoare (religioasă) sau de odihnă"; prin extensiune, „celebrare a unui eveniment religios sau comemorare a unui sfânt" (DLR s.v.). Un sens special al cuvântului atestat de noi în sate din Oltenia (indicat şi în DLR) este cel de *„hram".* Regăsim o ilustrare a primului sens în S.Fl. Marian (1995, Na, p. 47): „Dacă un copil s-a născut într-o duminică sau într-un *praznic* mare, bunăoară în ziua de Crăciun sau de Paşti, e foarte norocos" (aiei*praznic* = zi de sărbătoare).

Alt sens important pentru sfera semantică a darului este cel de *„masă mare,* îmbelşugată (cu joc şi lăutari), organizată cu ocazia unei sărbători, a unui eveniment important etc; prin extensiune s-a ajuns la sensul de *„ospăţ, petrecere, chef.*

Un ultim sens este cel de „masă mare, care se face după o înmormântare sau după un parastas, când se dăruiesc săracilor diverse obiecte care au aparţinut celui decedat" (DLR, s.v.). In acest caz, are drept sinonime:*pomană, comandare, comand,prânz..."'* După ce s-au întors toţi petrecătorii de la ţinterim... se face *comandarea,* numită altmintrelea şi *comand, praznic* sau *pomană"* spune, aşa cum am mai notat, S.Fl. Marian (1995, Inm, p. 233) şi mai

*Z«JtZ...*se face coliva, ^^*CZ^ M«* în informaţiile noastre de teren (jud. Harghita, corn. Voşla feni M«m sau jud. Satu Mare, com. ^£^J^ preponderent cu acest sens: „înainte, *pra.mcul* se *"*££ Lrtul în casă. După înmormântare ^^tnfTr ntâ-Acum se face /-r« numai după înmormântare (mf. teren, duva, jud. Suceava, com. Boroaia, 1977).

Expresii în structura cărora intră cuvântul praznic, *colac di pJZZ* „colacul care se dă celor de vin la mort înainte da 1 duce la groapă" (AIEF, Chestionar AE * Oc_W, M ^J « , $n_{,,nr,,}$ $p_a$des- iud. Caras-Sevenn, com. Berzasca, juo. SiSa^T^S'i alte zone, *colacul de pra.nc* ^ dăruit

Ocuoatii ud Suceava, com. Arbore; jud. Iaşi, com. Gogeşti).

O *l* ă expre ie atestată în sate din Oltenia si Banat este „praznicul ctei" sUoarea sfântului patron al c^o_ aleg la nuntă ca ocrotitor al căminului lor. Cu *Ţ*£™* an*l* organizează *mese festive,* la care acum sunt inv,taţ rudevec mu, dar, la care, în modele de viaţă tradiţionala, putea lua pa« oricine mai ales călătorii" (inf. teren, Văduva, jud. Gorj, com. Kuncu, Sad£ caracterul ei de ofrandă Acest caracter reiese | din următoarea informaţie: „La *prawcul case,* ducea*p^scun oarastas la biserică si acasă făceam *pomana* cu neamurile (ini. te *ZTzdul* d. Hunedoara, com. Lelese, 1979). Masa are un

sau de dulce, cum cade" (inf. teren, Văduva, jud. Caras Sevenn, com. Berzasca, 1980).

Sărăcustă

Este un termen învechit şi regional, care provine din vechiul *JZZk* iar varianta .— e de origine J—$a_£$ *rokoust).* Sensul cel mai vechi este de „interv de 40^de z e *{sorok,* cf. rus. *copok,* care înseamnă patruzeci). Alt sens învechit ,

regional (întâlnit astăzi în Transilvania şi Bucovina) este cel de „slujbă de pomenire a morţilor făcută în sâmbetele postului Paştelor", *„sărindar".* De la acest sens s-a ajuns la unul concret, care înseamnă „plata în bani sau în natură care revine preotului pentru o *sărăcustă": „...sarcoustele* sau *sărăcustele,* care se plătesc, respectiv se poartă asemenea pentru pomenirea şi iertarea păcatelor celor repauzaţi..." (Marian, 1995, înm, p. 241).

Folosit la plural în forma *sorocouste* are şi sensul de „alimente care se duc la biserică pentru a fi sfinţite cu prilejul zilei Sfântului Toader şi care se împart ca pomană". în Transilvania (şi utilizat tot la plural), termenul mai are şi sensul de „popasurile în care se citesc evangheliile pe drumul de la casa mortului până Ia groapă". (DLR, s.v.).

Un ultim sens se referă la *„praznic, ospăţ de înmormântare":* „Tot în Transilvania, şi anume în ţinutul Făgăraşului, comandare se numeşte *sărăcustă.* Fie omul oricât de neavut, împarte mesenilor după ospătare câte un colăcel sau o bucată de pâine şi o lumină de ceară, iar feţelor bisericeşti încă şi câte o năframă" (Marian, 1995, înm, p. 238). Privind utilizarea termenului în Bucovina, tot S.FI.Marian explică: *„Sărăcustele* sunt utilizate mai cu seamă în acele părţi ale Bucovinei, unde vin românii în atingere cu rutenii, care încă îndătinează a le purta" (1995, înm, p. 242).

III

Colac

Ori ginea cuvântului se află în slavul *kolacl* care este un derivat de la *kolo* (roată). Are o mare răspândire la popoarele vecine: ucr. *kolac* (covrig), bg. *koldc* (pâine cu gaură la mijloc, care se coace la diferite ocazii festive), sb. *kolac {cu* acelaşi sens).

In limba română veche, cuvântul avea aceeaşi formă pentru singular şi plural *{colaci),* însă, cu timpul, s-a format singularul *colaciu* (formă veche care se regăseşte azi în derivatul *colăcer, colăcime)* şi *colac.*

Sensul primordial sau originar al cuvântului este „aluat (sau cocă din făină de grâu) copt în cuptor, de obicei de formă rotundă, plină sau asemenea unui inel" (uneori şi cu alte forme). El este utilizat ca principal obiect de recuzită în scenografia multor obiceiuri populare tradiţionale, şi, mai ales, este *dăruit* ca ofrandă rituală, în diferite ocazii, preoţilor (ca mijlocitori ai relaţiei cu divinitatea sau cu spiritele strămoşilor), totodată dăruiţi săracilor, copiilor, rudelor, vecinilor, în genere participanţilor ia un eveniment, în relaţia spirituală ce se creează cu acest prilej (de exemplu, relaţia naş-fin, copil-moaşă), în armonizarea relaţiilor între cele două familii ce se unesc prin căsătoria tinerilor, *colacul,* prin simbolica lui în totalitate pozitivă, cumulează multiple funcţii cu rol benefic în *comunicarea* între membrii comunităţii. Dar el este cu precădere utilizat în ritualul funerar, *colacul* devenind marcă a obiceiurilor legate de moarte.

In context ceremonial şi ritual, *colacul* poartă numeroase denumiri (vezi AIEF, Chestionare AER, Ocupaţii). Am selectat, spre exemplificare, sintagme în care este inclus termenul *colac,* ce indică funcţia sau destinaţia colacului.

Există denumiri generale: *colaci de botez* sau *colaci de scăldătoare* (colaci dăruiţi naşilor, cumetrilor sau moaşei în obiceiurile legate de naştere), *colaci de nuntă* (colaci dăruiţi mirilor, naşilor, cuscrilor, celor care îndeplinesc funcţii în cadrul ceremoniei), *colaci de mort* (colaci dăruiţi personalului bisericesc, celor care îndeplinesc funcţii în cadrul ceremoniei, tuturor participanţilor la înmormântare).

Colacul ia denumiri speciale, în funcţie de context, de timpul şi spaţiul oferirii lui şi, mai ales, în funcţie de destinatar.

In contextul suitei ceremoniale a botezului şi a nunţii, colacul, semn al sărbătorii, este dăruit în mod festiv, în momente bine precizate ale scenariului ceremonial. Terminologia este bogată. La naştere *„colac de mir"* (pe care se dă darul), *„colac de păr"* (care se dăruieşte la un an, la tăiatul părului) (Bacău, corn. Răchitoasa), *colacul miresei* (atestat şi „colacul bucuriei" — Bacău, com. Cleja), *colacul mirelui, colacii naşului* (nunului) — termeni generalizaţi la nivelul întregii ţări, *colaci de schimb, colaci de conăcărie, colaci pentru*

vornicei (Moldova), *colaci de braţe* (pentru iertăciune — Dobrogea), *colaci de cinste, colaci de mână, colaci de staroste, colaci de chemători, colaci de druşte, colaci de stegari* (Transilvania).

In contextul ritual al înmormântării, colacul, semn funerar, este dăruit cu o frecvenţă notabilă la nivelul întregii ţări: *colacii popii, colacii mortului, colaci de împărţit* (termeni generalizaţi), *colaci de mână, colaci mari* (pentru cruce, prapure, steag, punţi), *colaci depanaghie* (Moldova), *colaci cu coarne* (pentru gropari), *colac de grumiţaş, colacpenfru alergători, colac de neamuri* (dăruit peste copârşeu), *colaci de groapă* (dăruit peste groapă), *colaci de cântare, colaci de iertare* — Transilvania, *colaci femeieşti, colaci bărbăteşti (colaci de om), colaci de fată, colaci de băiat*— Muntenia, izolat Banat.

în unele zone, de exemplu Oltenia, *colac* a primit şi alte sensuri. Unul dintre acestea este „bucăţi de pâine cu colivă şi lumânare pe ea", care se împart la înmormântare sau la date fixe din an, când se pomenesc morţii. în Vâlcea, acestea se numesc „bobo-neţi".

Prin extensiune semantică, *colac* a căpătat sensul de *„dar* sau *plocon,* făcut de fini naşilor sau moaşei" (în trecut desemna şi darul oferit de ţărani proprietarului moşiei pe care locuiau, în zile de sărbătoare). în acest caz *„colacii"* cuprind, pe lângă pâine sau împletituri din aluat, şi alte daruri alimentare sau obiecte casnice sau de îmbrăcăminte. *„Colacii moaşei", „colacii nunului"* sau naşului sunt expresii ce apar, în genere, în întreaga ţară, cu precădere în Moldova şi în Bucovina, sugerând cu claritate sensul de *dar* al termenului *colac* în limbaj tradiţional: „Colacii nunului se pregătesc astfel: într-o covăţică nouă aşază pane, vin, untdelemn, rachiu, smochine, portocale...le acopăr cu un bariz verde sau roşu..." (Sevastos, I, p. 176).

Colăcime

Cuvântul face parte din familia etimologică şi lexicală a lui *colac.* Ca derivat, este format din baza *colac* + sufixul *-inie.* In cadrul obiceiurilor de naştere, el denumeşte „obiceiul împlinit de părinţii

unui copil, la un an după botezul acestuia, de a duce naşilor colaci" (de a dărui naşilor diverse alimente şi obiecte casnice) sau „petrecerea care se face la naşi când *colăcarii* (părinţii noului născut) aduc acestora *colacii".* „De la colacii ceştia... se numeşte datina, în cele mai multe părţi ale Bucovinei, *colăcime"* (Marian, 1995, Na, p. 184).

Totodată, termenul desemnează, în contextul ansamblului ceremonial al nunţii, „petrecerea pe care o organizează naşii când finii le aduc colacii „ca semn de recunoştinţă şi mulţămită pentru că i-au cununat" (Marian, 1995, Nu, p. 536). Obiceiul are loc, în genere, la un an de la căsătorie, dar data poate fi schimbată în funcţie de dorinţa naşilor. La colăcime (şi la botez şi la nuntă), oferirea colacilor este însoţită de *oraţii* sau de formule augurale versificate specifice zonal.

Colăcime, caracteristic Bucovinei, prezintă o clară sinonimie semantică cu termenul *cumătrie, cumetrie* (Muntenia, Moldova), când se referă la obiceiurile de naştere. Când se referă la obiceiurile de nuntă, este sinonim cu *mărul de cununie* (Transilvania), ceremonia, însoţită de o masă bogată, ce se organizează la un an de la căsătorie, când finii oferă *daruri* naşilor.

Golăcar, colăcer

Termenii fac parte tot din familia etimologică şi lexicală a lui *colac,* fiind derivaţi din acesta + suf. *-ar, -er.*

Semantismul lor variază în funcţie de contextul în care sunt folosiţi.

— în obiceiurile legate de naştere, rolul de *colăcer* este îndeplinit de părinţii copilului care aduc naşilor daruri (însoţite neapărat de colaci) la masa sărbătorească pe care aceştia o organizează (la un an, sau mai devreme, de la botez), masă care consfinţeşte noua legătură de rudenie ce s-a creat.

— La nuntă, *colăcarul* sau *colăceml* este tânărul (în Bucovina, unul din vorniceii mirelui) înzestrat cu talent oratoric, care rosteşte oraţiile la *colăcărie* (moment important al nunţii, când mirele cu

alaiul său merge să ia mireasa la el acasă). *Colăcaml* are numele legat de semnificaţiile benefice ale colacilor pe care îi primeşte în schimbul performării rolului său. în tipare tradiţionale de viaţă, asistenţa primea, de asemenea, *colaci* şi mâncare sau bucăţi din colacul oferit *colăcarului.* Aceasta poate explica numele secvenţei — *colăcărie* (Bucovina, parte a Moldovei şi Transilvaniei), *colăcăşie* (Oltenia), *conacerie* (Muntenia) (vezi şi Sevastos, I, p. 192). în unele zone, *colăcerii* sunt toţi tinerii care însoţesc alaiul nunţii călare; unul dintre ei spune oraţia.

— La sărbătorile de iarnă în Transilvania, *colăcarul* denumeşte tânărul care gestionează darurile alimentare strânse de cetele de colindători, inclusiv colacii, cu care feciorii organizează mesele comune ce marchează ciclul sărbătorilor de Crăciun şi la Anul Nou.

în câmpul semantic al acestui termen includem şi sensul atestat de noi în Banat (jud. Timiş, com. Sacoşu Turcesc, sat Berini, 1980), unde *colăcăriţa* este femeia bătrână care face *colacii* pentru nuntă şi, mai ales, pentru înmormântare.

Colindeţ

Etimologia termenului nu poate fi elucidată decât dacă îl încadrăm în familia lexicală căreia îi aparţine. Din ea face parte *colindă* (cuvânt împrumutat din paleoslavul *kolşda* „ziua de Anul Nou"), verbul *colinda* (care este un derivat de la *colindă)* şi substantivul colind (care este un derivat postverbal din *a colinda).* Specialiştii arată însă că vechiul slav *kol§da* este împrumutat, la rândul său, din lat. *calendae* „prima zi a lunii" (Ispas, 1995, p. 396), astfel că i se poate atribui lui *colindeţ* o „etimologie multiplă internă" (Hristea, 1971, p. 479).

în lucrările lexicografice consultate, originea cuvântului este controversată. Astfel, în Dicţionarul Academiei (DA), el este considerat un derivat de la subst. *colindă* + suf. *-eţ;* în DLRM şi în DEX este interpretat tot ca *un* derivat românesc, însă de la *colind* + + suf. *-eţ.* în sfârşit, I.A.Candrea îl consideră tot un derivat românesc, dar de la verbul *colinda* (CADE, p. 308). Opinii recente

optează pentru ideea că toate cele trei baze derivative au putut contribui la apariţia în limbă a lui *colindei* (cu varianta *colindreţ,* înregistrată în DA şi ilustrată prin citatul: „Auzi pe colindreţii de azi recitând... frumoasele colinde" (Păcală, p. 187).

Semantismul termenului este multiplu. Un prim sens se referă la „colindă", deci el desemnează „cântecul popular cu conţinut religios" (DA, s.v.) ce se cântă de grupuri de copii sau tineri la sărbătorile de iarnă. Un alt sens este cel de „colindător", ilustrat (tot în DA s.v.) prin versurile: „Colindeţ, colindeţ / Leagă baba de coteţ / Şi-o bate c-un făcăleţ".

Cel mai important sens al termenului este cel de „colăcel de diferite forme, însă pot fi incluse şi alte daruri (covrigi, nuci, mere fete), ce se dau băieţilor care umblă cu colindele" (CADE s.v.). In acest caz, semantismul termenului se referă clar la *darurile* ce se dau colindătorilor. „Sătencele obicinuiesc a dospi cocă pentru a fa ce *colindeţi* să le dea la copiii colindători" („Şezătoarea", IV, p. 23); *„Colindeţii* în formă de opt se dau întru pomenirea pruncilor ucişi de Irod" (Muşlea—Bîrlea, p. 313). /

Colindeţi este un termen specific Muntenieh^Colindeţii pentru colindători erau ca un covrig lunguiet^hrf^teren, Văduva, jud. Prahova, corn. Starchiojd, 1980>^€oiîndeţii sunt colăcei mici, împletiţi pentru colindătoîl" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Olt, corn. Spineni). Termenul poate fi întâlnit însă şi în Transilvania, Oltenia, Banatul sud-estic (consemnat fiind, de exemplu, în jud. Hunedoara, corn. Pui, sat Hobiţa; jud. Braşov, corn. Lisa). Este sinonim cu*piţărăi,piţăraşi,* specific Transilvaniei, parte a Olteniei cu *bobârnaci,* atestat în Muntenia (de exemplu, jud. Teleorman, com. Valea Călugărească — AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii) sau *bolindeţe* (atestat izolat în Dolj, Olt): *„Bolindeţi* sunt colacii ce se fac pentru colindători" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Olt, com. Vâlcele şi Rusăneşti).

în unele sate se observă un transfer semantic, de exemplu, în jud. Olt, com. Schitu (vezi AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii), unde *mucenicii* sunt desemnaţi prin termenul *bolindeţi.*

Revenind la colindeţi, de remarcat că există expresia „a umbla cu colindeţele", adică „a umbla cu colindul, a colinda": „E obicei la ţară ca în noaptea Moş Ajunului, băieţii să se adune la unul dintre dânşii şi să vegheze până spre ziuă, când pleacă cu *colindeţele"* (DA, s.v.); „Gând eram băiat umblam cu *colindeţele* pe la vecini" (inf. teren, Văduva, jud. Teleorman, corn. Suhaia, 1979);

/

Moş

Termenul *moş* face parte din vocabularul fundamental al limbii noastre şi este considerat de specialişti un derivat invers sau regresiv de la *moaşă* (comparabil cu alb. *moshe* „vârstă"). Ultimele cercetări în domeniul termenilor de substrat afirmă că *moaşă* este cuvânt de origine geto-dacă şi că de la el s-a format în interiorul limbii române *moş* (Brâncuş, p. 101).

„Cuvânt polisemantic şi de circulaţie generală în limba noastră", moş are ca sens de bază pe cel de „om bătrân, moşneag, unchiaş" (Scurtu, p. 12). Din mulţimea de sensuri a termenului, reţinem pe aceea care denumeşte (mai ales la plural) seria ascendenţilor mai îndepărtaţi, strămoşii. Legat de acest sens, consemnăm în obiceiurile populare termenul *Moşi,* referitor la zilele în care se fac slujbe şi pomeni pentru morţi şi care pot fi considerate adevărate *sărbători ale darurilor* (alimentare) ce şi le fac oamenii unii altora.

De la acest sens mai general s-a dezvoltat un subsens, care înseamnă „obiecte sau alimente date de pomană în ziua moşilor". „Această pomenire şi jertfă, care constă mai cu seamă întru trimiterea de bucate şi băuturi, precum şi a unor obiecte pentru mâncare şi de băut apă, pe la vecini, la neamuri şi mai ales copiilor sărmani de sufletul morţilor, se numesc pretutindeni, în toate ţările locuite de români, *moşi"* (Marian, 1995, Inm, p. 244). Expresiile consemnate pe teren în sate din Moldova şi Muntenia „am împărţit moşi". ..am dus moşi", „am căpătat moşi", „am dat moşi" confirmă această accepţie. „Ca moşi dăm străchini, urcioare, lin-

guri, mâncare, păsat cu mei cu lapte" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Constanţa, corn. Ostrov).

Termenul are şi sensul de „colăcel oferit de ziua morţilor", împreună cu lumânare (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Caraş-Severin, corn. Berzasca), sens neconsemnat în nici unul din dicţionarele consultate.

In cercetările pentru AER au fost atestaţi termeni derivaţi de la *moş — moşoaice* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Bacău, corn. Glăvăneşti): „căni de lut cu grâu fiert în lapte ce se dau la Moşii de vară" sau *moşori* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Vâlcea, corn. Şuteşti): „După îngropare, în tinda bisericii se dau 44 de *moşori* cu 44 de batiste".

Cap

Substantivul *cap* continuă, în limba română, lat. *caput* (ph *copita).* El a dezvoltat o mare bogăţie de sensuri şi a creat o familie frazeologică numeroasă în care intră zeci de locuţiuni şi expresii (citate în DEX, DA, CADE, s.v.).

Pornind de la sensul lui fundamental indicat în DEX (s.v.) ca „Extremitatea superioară a corpului omenesc sau cea anterioară a animalelor unde se află creierul, principalele organe de simţ şi orificiul bucal", prin extensiune semantică, *cap* înseamnă „pierderea vieţii, moartea". Considerat, totodată, a fi locaşul sufletului, al vieţii, o sinteză a întregii fiinţe, *capul* simbolizează spiritul omului, care, prin el, supravieţuieşte morţii (Chevalier—Gheerbrant, p. 244). în această sferă semantică înglobăm modelările din aluat desemnate (în partea de sud a ţării, pe alocuri în Moldova — Bacău, Vrancea, Vaslui — şi Transilvania — Sibiu, Braşov) prin termenul *cap* (pi. *capete),* modelări dăruite preotului în obiceiurile legate de moarte (la înmormântare sau la „soroace" — la trei zile, nouă zile, trei săptămâni, şase săptămâni, şase luni şi apoi, la fiecare an, timp de şapte ani sau mai mult).

In aceeaşi sferă semantică se situează termenul *capete/,* căruia i s-a stabilit etimologia din lat. *copite/fum* (DEX, DA. s.v.) şi care

este definit prin „colac rotund care se duce la biserică la slujbele pentru pomenirea morţilor" (DEX, s.v.) sau „colac care se duce preotului..." (DA, s.v.).

Din cercetările noastre de teren rezultă că, mai ales în Muntenia şi Oltenia, termenii *cap, capăt, capete* şi *căpeţel, căpiţei* sunt sinonimi, desemnând un colac (de obicei Colacul Mare sau Năpurojnia) dar, de cele mai multe ori, desemnând mai mulţi colaci la un loc (fiecare purtând un nume): „... Capul pentru popa e format din Năporojnie, Drept Dumnezeu, Arhanghelu, Maica Domnului, Lăturghia, colaci femeieşti sau bărbăteşti..." (inf. teren, Văduva, jud. Teleorman, com. Moşteni, 1980).

Uneori, termenii desemnează totalitatea colacilor ce se modelează la înmormântare, cuprinzând şi „colacii mici", de împărţit sau „boboroade" — colacii care se dăruiesc tuturor participanţilor (inf. teren, Văduva, jud. Ialomiţa, com. Lupşanu, 1995; AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Argeş, com. Costeşti).

Pe alocuri, colacii modelaţi pentru a fi dăruiţi preotului la înmormântare sunt desemnaţi prin sintagma capăt de ţărână *(AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud.* alomiţa, com. Miloseşti), *căpeţel de ţărână* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Argeş, com. Costeşti), *capul de ţărână (AIEF,* Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Olt, com. Rusăneşti), „...La înmormântare se face deodată *capul de ţărână* şi *capul de trei zile"* (inf. teren, Văduva, jud. Ialomiţa, com. Sudiţi, 1976). întâlnim, de asemenea, *capul căpeţelului* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Olt, com. Curtişoara) sau *capătul căpeţelului* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Prahova, com. Păcureţi); „... *Capul căpeţelului* are în el prescure, Năporojnie, Drept Dumnezeu, Arhanghel, Avram, colac de bărbat (sau de femeie, băiat, fată)" (inf. teren, Văduva, jud. Olt, com. Oboga, 1972).

Prinos

Lucrările lexicografice consultate stabilesc originea slavonă *(prinosu)* a termenului şi sensul lui clar în ritualurile religioase, în care înseamnă „ceea ce se oferă ca dar (în semn de veneraţie, de

mulţumire pentru realizarea unui scop) unei divinităţi sau unui sfânt". In limbaj literar, *prinos* are ca sinonime, *jertfă, ofrandă, plocon,* desemnând, prin extensie semantică, şi „darul oferit unui stăpânitor" (DEX, s.v.).

Semantica termenului în obiceiurile populare tradiţionale vizează *pomana,* „ceea ce se dăruieşte în amintirea morţilor".

Sensul special al cuvântului, mult utilizat în obiceiuri, est cel de „colac mare, dăruit preotului la înmormântare sau la parastase". Cu acest sens a fost preponderent consemnat în cercetările pentru AER (vezi AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, de exemplu, jud. Hunedoara, com. Zam, sat Almaş-Sălişte; jud, Covasna, com. Breţcu; jud. Sălaj, com. Fildu de Jos, dar şi, izolat, în Moldova, de exemplu, jud. Neamţ, com. Ştefan cel Mare sau Oltenia, jud. Vâlcea, com. Voineasa; jud. Gorj, com. Peştişani).

Dar termenul apare şi în obiceiurile de botez sau nuntă, în Transilvania (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, de exemplu, jud. Hunedoara, com. Bulzeştii de Sus; jud. Sibiu, com. Şeica Mare sau jud. Covasna, com. Breţcu). Totodată, el este utilizat pentru desemnarea colacului (de dimensiune mare şi ornamentat cu atenţie sporită) ce se duce la biserică la date calendaristice fixe, de exemplu, în Oltenia: „La pogorârea Duhului Sfânt sau duminica Rusaliilor, toţi oamenii duc *prinoase* la biserică" (dintr-un răspuns la chestionarul lingvistic al lui B.P.Hasdeu, consemnat în DLR) sau, în acelaşi dicţionar: „La Sfântu Niculaie se duc (la biserică) colaci care se numesc *prinoase* (Atlasul lingvistic român, voi. I. 777/96). Cu forma *prinoase,* noi l-am identificat în jud. Gorj, com. Prigoria sau com. Runcu, 1975, jud. Vâlcea, com. Câineni, 1972 etc.

Modelarea prinosului (care impune norme speciale) a creat rolul *deprinosţă,* „femeia curată şi cinstită" sau „o văduvă sfântă", „din familie de frunte", care prepară *prinosul* pentru mesele de pomană ce se organizează în zona Lăpuş (dar şi în alte zone ale Transilvaniei) la Moşi (Bilţiu, p. 158). Izolat, „prescurăriţa face şi *prinosul",* conform informaţiilor noastre de teren din jud. Hunedoara, com. Zam, sat Almaş-Sălişte. Prin extensiune semantică, *prinos* înseamnă, în unele zone din Oltenia, „o pâine cu colivă pe

ea, care se duce la biserică" (inf. teren, Văduva, jud. Vâlcea, corn. Sălătrucel, 1978).

în structura semantică a termenului intră şi sensuri abstracte, cum ar fi cel de „sacrificiu făcut în slujba unei cauze, a unei idei" sau de „omagiu adus cuiva în semn de devotament, de admiraţie, de recunoştinţă, de mulţumire" (DLR s.v.).

Sâmbecioară (Sâmbicioară)

Este un derivat diminutival de la *sâmbătă* (si. *sonbotd)* + suf. -*loara.*

Numele este în directă legătură cu obiceiul *dăruirii* de colăcei de pomană, fie la înmormântare, fie în orice zi de sâmbătă din an (considerată a fi ziua morţilor), dar, mai ales, în Sâmbăta Mare (sâmbăta Paştelui). Este evidentă corelaţia cu ziua morţii lui Iisus (care a fost omorât vinerea şi a înviat duminica).

în cercetările pentru AER, termenul a fost identificat cu precădere în jud. Dolj, Gorj, Garaş-Severin. în unele localităţi (jud. Garaş-Severin, corn. Mehadica) este consemnată chiar denumirea de *sâmbătă* ce se atribuie acestor colăcei. „Colacii aceştia care se dau de pomană copiilor săraci în noaptea de Joi Mari în Banat, se numesc „sâmbicioare", de la ziua de sâmbătă" (Marian, 1995, înm., p. 246); „în Banat se dă la Paşti de dimineaţă de pomană morţilor (moşilor), colaci (sâmbecioare) cu miel, ouă roşii şi alte bucate..." (Marian, 1995, înm., p. 247).

Parastas

Etimologia acestui termen este multiplă, fiind considerat un împrumut din slavonul *parastasu* şi din neogr. *pardstasis.* Cuvântul cunoaşte numeroase variante regionale, înregistrate în DLR (s.v.). Noi am identificat, pe teren, următoarele variante: *parastat* (Oltenia), *paristas* sau *parastas* (Transilvania, Moldova).

Cel mai vechi sens al acestui termen este de *„slujbă religioasă* făcută pentru pomenirea morţilor", iar (prin extensiune) pe arii întinse, el înseamnă şi *„praznic CMC* se face după slujba religioasă"

(Oltenia, Muntenia, Moldova). Termenul a mai fost înregistrat şi cu sensul de „colivă" sau (izolat), cu cel de „sumă de bani care se dă unui preot pentru oficierea unui parastas" (DLR s.v.) In zone întinse din Transilvania are sensul de *„colac* care se *dă* preotului la oficierea unui parastas sau a unui maslu, precum şi persoanelor care au luat parte la parastasul respectiv". De asemenea, în Transilvania şi, izolat, în Moldova, *parastas* sau *parastas* desemnează „colacul care este rupt în capul miresei" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Bacău, com. Glăvăneşti) şi care este *dăruit* apoi tinerilor participanţi la nuntă.

Stolnic

Originea cuvântului se regăseşte în slavonul *stolîniku.* Pornind de la semnificaţia lui istorică de „dregător care purta grija mesei domneşti, fiind şeful bucătarilor, al pescarilor şi al grădinarilor", s-a ajuns la accepţia lui de „şef bucătar boieresc". Prin extensiune semantică, el înseamnă în obiceiurile de nuntă tradiţionale (mai ales din Transilvania), persoana care conduce nunta şi supraveghează prepararea şi împărţirea mâncării la mesele de nuntă. El este numit şi „Stolnicul bucatelor" (Sevastos, II, p. 233).

Un alt sens al termenului este cel de colac mare, dăruit preotului la botez, nuntă, înmormântare sau la mari sărbători calendaristice, în chestionarele AER este consemnat, cu acest sens, de exemplu, în jud. Gorj, com. Runcu; jud. Dolj, com. Ostroveni; jud. Alba, com. Pianu de Sus; jud. Hunedoara, com. Orăştioara de Sus; jud. Maramureş, com. Petrova — *stolnicul de nuntă. Stolnicul de înmormântare* este consemnat, de exemplu, în jud. Braşov, com. Lisa şi Poiana Mărului; jud. Hunedoara, com. Orăştioara de Sus, iar *stolnicul de Crăciun,* în jud. Maramureş, com. Ieud şi Săcel.

Studierea etimologiei termenilor specifici actului oblativ în cultura tradiţională a relevat preponderenţa celor de origine slavă (17), cu menţiunea că patru dintre ei au etimologie controversată *{cumetrie, colindei, călţunar, parastas).* Termenii de origine latină

sunt în număr de cinci *(schimb, cap, ospăţ, sacrificiu, comandare),* iar cei din substratul lexical autohton, doi *{moş* şi *abur).*

Predominarea termenilor de origine slavă în domeniul *darurilor* este explicabilă, având în vedere rezultatele cercetărilor lui Ovid Densusianu: „O statistică a cuvintelor latine şi slave care sunt cel mai des folosite, şi nu în limba cultă, mai mult sau mai puţin latinizată, ci în cea populară, ar fi cu siguranţă instructivă. Ea ne-ar arăta cât e de mare numărul cuvintelor slave, care sunt tot atât de înrădăcinate în limbă, tot atât de expresive şi de vii ca cele care se trag din latină" (Densusianu, 1961, I, p. 161).

Elementele slave au pătruns în limba română începând cu secolul al Vl-lea şi procesul a durat multe secole la rând (chiar şi după apariţia primelor texte româneşti). Majoritatea, însă, au pătruns în secolele al Vl-lea — al VH-lea, formând stratul cel mai vechi al împrumuturilor slave din limba noastră. Pătrunderea acestor elemente este anterioară procesului de creştinare a slavilor, proces început ca urmare a contactului cu populaţia autohtonă, a cărei creştinare debutează încă din secolul al II-lea — al lll-lea în Dacia, iar în Dobrogea încă din a doua jumătate a secolului I (proces care cunoaşte o dezvoltare masivă după retragerea aureliană — Păcurariu, p. 59). Creştinarea popoarelor slave înconjurătoare se petrece mai târziu (adoptarea oficială a creştinismului de către bulgari şi sârbi în secolul al IX-lea; de polonezi şi unguri în secolul al X-lea), dar la nivelul limbii se constată influenţe notabile. „In perioada coexistenţei româno-slave, aproximativ între secolele VI/VII şi XI/XII pe întreg teritoriul de romanizare al Daciei, Moesiei şi Traciei s-a produs «încrucişarea de limbă», adică influenţarea deosebit de intensă şi adâncă a limbii romanice-române din partea limbii slave" (Russu, p. 220).

împrumuturile lingvistice înregistrate în acest proces îndelungat demonstrează că deşi românii cunoscuseră creştinismul în forma lui latină în primele secole (majoritatea cuvintelor referitoare la noţiunile fundamentale de credinţă sunt de origine latină), contactul ulterior cu slavii, şi mai ales cu biserica slavă, întemeiată de Metodiu şi Chirii în secolul al IX-lea, au contribuit la îmbogăţirea

terminologiei legate de cultul religios şi organizarea bisericească, domenii în care *darul* şi *ofranda* ocupă un loc important. Noii termeni s-au suprapus peste cei vechi, romano-români, cum îi numeşte I.I.Russu, înlocuindu-i treptat în limbajul curent. Privite în acest context istoric, darurile şi ofrandele precreştine (existente, de fapt, de la începuturile civilizaţiei umane pe aceste locuri) au fost structurate sub influenţa bisericii creştine într-un sistem bine ordonat, cu funcţii precise şi reguli clare, prescripţii şi interdicţii de timp şi spaţiu stabilite prin norme fixate de Biserică. Prin răspândirea ideilor privind iubirea aproapelui, caritatea, mila, efectele izbăvitoare ale dărniciei, creştinismul a contribuit la diversificarea formelor darului, îmbogăţirea conţinutului şi, implicit, a terminologiei aferente păstrată, mai ales, în limbajul popular.

Privind semantica termenilor, observăm că sunt termeni specifici contextului sărbătoresc *(dar, cinste, plocon, vedre, ospăţ, cumetrie),* termeni specifici contextului funerar *(pomană, jertfă, sacrificiu, abur),* cât şi termeni ambivalenţi, care îşi schimbă semantica după context *(colac, praznic, prinos, stolnic)*.

Majoritatea termenilor prezintă un polisemantism accentuat, sensurile lor multiple, uneori figurate sau metaforice, adecvate contextului în care apar, dovedind posibilităţile expresive ale limbii *(vedre, cinste, plocon, schimburi)*.

Se constată, totodată, multiple sinonimii sau relaţii de sinonimie între cuvinte cu etimologii diferite, dar cu sfere semantice care coincid sau se acoperă parţial, relevând unitatea lor semantică *(pomană, jertfă, sacrificiu* sau *ospăţ, cumetrie, praznic)*.

Plasaţi în structuri bine precizate ale sistemului darurilor tradiţionale, termenii specifici prin semantismul lor corect conturat relevă coerenţa sistemului, logica lui structurare şi funcţionare, importanţa lui deosebită în modele de viaţă tradiţională. Prin varietatea şi bogatul lor semantism, termenii analizaţi subliniază locul important al darului în viaţa tradiţională ca element de comunicare, dar, în mod special, ca fenomen cu valoare culturală marcată, ale cărui implicaţii în întreaga spiritualitate populară sunt evidente.

CORPUS DE DOCUMENTE

1. MAGIA POZITIVĂ A DARULUI

a. DAR DIN DAR SE FACE RAI

Era odată o calică şi avea o fată frumoasă ca o zână şi harnică de mânca pământul; ea şedea toată ziulica acasă de lucra zi şi noapte, că maică-sa n-o lăsa pas din casă, şi ar fi fost bucuroasă că nici soarele să n-o vadă. Mama fetei umbla toată ziulica cu cerutul, iar sară aducea acasă ce căpăta şi mânca împreună cu fata.

Intr-o zi vine baba cu doi peşti şi o pită; îi lasă fetei şi-i dă de grijă să-i strângă bine că ea se mai duce după cerut şi or mânca sară când s-a întoarce.

Baba se duce, iar în urma ei vine un moşneag şi-i cere fetei ceva de mâncare. Da fata, aşa se-ntâmplase că nu avea altceva nimic, decât pita şi peştii; şi n-are ce lucra, s-apucă şi le dă moşneagului, făcându-şi socoteala că maică-sa are să mai câştige şi altă ceva.

Baba umblă toată ziulica cu cerutul, dar nu mai capătă nimic, iar sară când vine acasă cere fetei să-i dea ceva de mâncare; fata să-i dea dacă are de unde, că pita şi peştii îi mâncase moşneagul.

Baba, când aude aceasta, o ocărăşte şi o alungă de la casă, să se ducă unde a şti şi încotro a vedea cu ochii, ca să-i aducă pita şi peştii. Fata îi istoriseşte ce-i cu ea şi zice ca nu ştie încotro să-şi plece capul.

— Nu mai plânge! Hai cu mine şi să nu-ţi fie rău. Ea se prinde bucuroasă şi moşneagul o ia şi o duce la ţărmul mării, unde poposeau corăbiile. Tocmai atunci se prilejise să cumpere un negustor fete frumoase pentru împăratul şi când a văzut pe fata moşneagului, s-a pus pe lângă dânsul luntre şi punte ca să i-o vândă.

Şi cuvântează moşneagul:

— Eu nu vreau să-mi vând fata, *ci o dăruiesc împăratului de nevastă!* Apoi a sfătuit-o să meargă că are să-i fie bine; da pe de altă parte şi ea era bucuroasă că o duce într-un loc în care avea cu ce trăi.

Fata şi-a luat rămas bun de la moşneag, s-a suit în corabie împreună cu celelalte fete şi au plecat.

Aproape de casă le ieşi împăratul înainte, se uită la fete şi când văzu pe fata cerşetoarei, care strălucea printre celelalte ca un soare nu alta, i-a căzut cu tronc la inimă, a luat-o în trăsură alăturea cu dânsul, iar pe celelalte au poruncit să le deie roabe la palat. După câteva zile, tânărul împărat a cerut voie părinţilor ca să se însoare cu fata ce frumoasă.

Părinţii lui deodată n-au vrut să-i deie blagoslovenie, dar văzându-l că se frăsuieşte atâta, că nici masa nu-i mai era masă, nici hodina hodină, şi că pe zi ce trece se veştejeşte Ia faţă, l-au lăsat în banii lui şi i-au dat binecuvântarea; iar după câteva zile tânărul împărat s-a cununat cu fata cerşetoarei. Şi împăratului îi era dragă de-o pierdea din ochi şi ce-i tuna prin cap, a doua zi îi aducea la picioare.

Dar femeii când i-i bine, caută pe dracu. Ce-i trecu prin cap? Să vadă pe ma-sa; şi cu gândul ista se culca şi cu gândul ista se scula; dar oricum, nu-i dădea mâna nici să se ducă s-o vadă nici s-o aducă la dânsa. Ce să facă? dar ce vrea omul şi nu poate? într-o zi găseşte leacul: cere voie de la împăratul şi dă zvoană în ţară ca în cutare zi să se strângă toată calicimea din lume la palat, unde are să se deie un praznic, cum nu s-au văzut nici nu s-au pomenit.

în ziua hotărâtă, împărăteasa şedea la o fereastră şi de acolo petrecea cu ochii pe toţi câţi veneau la praznic, doară ar vedea şi pe maică-sa.

Tocmai la urmă de tot vine şi ea. Dar împărăteasa în Ioc să-şi răcorească inima c-au văzut-o, se aprinde mai tare de dorul ei şi numaidecât s-o vadă de aproape şi să-i vorbească.

Mă-sa cum a văzut-o, a început a striga la ea cât îi lua gura:

— Ticăloaso! Ce mi-ai făcut pita şi peştii? şi s-a repezit la ea *s-o* bată. împărăteasa a fugit, iar slugile a început a striga una la alta să deie afară pe calica cea nebună, care vrea să gâtuie pe împărăteasa.

Una din ele i-a dat babei o brâncă de s-a dus pe scări de-a dura şi şi-a rupt capul...

împărăteasa, văzându-şi mama moartă, a prins-o milă şi a poruncit s-o îngroape în grădină sub fereastra ei.

După câtăva vreme, pe mormântul cerşetoarei a crescut un plop mare până la Dumnezeu sub picioare. Când vântul bătea, jalnic se legănau cren-

gele plopului, se păleau una de alta şi-un glas tânguios se auzea ieşind din plop, ce striga:

— Ticăloasă! Ce mi-ai făcut pita şi peştii? într-o zi, împăratul şi-a lăsat capul pe braţele împărătesei şi—l fura somnul; atunci deodată începe vântul a bate şi crengile plopului a plânge şi a zice:

— Ticăloaso, ce mi-ai făcut pita şi peştii? Atunci împărăteasa, pentru ca nu cumva să audă bărbatul său tânguirea plopului, începu a râde. împăratul, auzind-o râzând aşa degeaba, a întrebat-o că de ce râde; iar ea la minut a şi cârpit minciuna, spunându-i că şi-a adus aminte că acasă la tatăl său pe coteţul găinilor creşteau nişte mături întocmai ca barba lui de frumoasă.

împăratului nu i-a prea venit la socoteală şi zise că vrea să meargă şi el la casa socru-său, ca să vadă măturile cele. Când a auzit una ca asta, cât era de împărăteasă, au sfeclit-o. Mai zi dacă ai ce? N-a putut închide ochii câtu-i nopticica de mare.

A doua zi des-de-dimineacă vine împăratul la dânsa şi îi spune răstit:

— Hai să vedem măturile tătâne-tău.

Trăsura era gata la scară, nu se mai putea codi; cam cu voie, cam fără voie, se suie în trăsură lângă împăratul, iesă pe poartă şi habar n-are încotro are să se ducă.

Ca din pământ, numai deodată răsare moşneagul cela căruia îi dase pita şi peştii, iar când împăratul o întreabă că încotro să apuce, ea zise că să se ţie tot de moşneag.

Merg ei cât merg, deodată văd înaintea lor un tamazîâc de vite pozderie, de nici ochii nu le cuprindea nici pământul nu le ţinea. împăratul s-a spăriet, a oprit trăsura şi a întrebat pe haidăi a cui îs vitele cele. A măriei sale împăratului nostru; le-au luat zestre cu împărăteasa. împăratul s-a minunat de atâta bogăţie şi a trecut înainte; au mai mers cât au mers şi au văzut o herghelie de cai, de erau mulţi, câtă frunză şi iarbă, şi când împăratul a întrebat că a cui-s, haidăii i-au răspuns că-s ale măriei sale zestre cu împărăteasa: tot aşa s-au întâmplat şi cu o turmă de oi.

Mai merg cât mai merg şi numai ce vede împăratul din depărtare strălucind ceva aşa de frumos de-ţi lua vederile şi cu cât se apropia cu atâta strălucea mai frumos. Când colo, ce era? Un palat strașnic.

Când au ajuns la palat, nişte porţi de fier s-au deschis singure de la sine şi i-au lăsat să intre, iar la scară le-a ieşit întru întâmpinare moşneagul şi i-a poftit înăuntru unde era atâta mândreţe de i s-au speriet ochii şi împăratului. După ce s-a mai odihnit de drum, moşneagul i-a purtat din odaie în odaie şi le-au arătat palatul.

La urmă au intrat într-o odaie cu pereţii de oglinzi bătute cu pietre năstrapate, care de care mai mare şi mai strălucitoare; atunci moşneagul a ales pe cele mai frumoase şi le-a dăruit tinerilor.

La masă le-au adus mâncări de care nu mai mâncase împăratul de când era pe lume; iar după masă împăratul a vrut să vadă măturile ce samanau cu barba lui. Moşneagul l-a dus la coteţul găinilor, i le-a arătat şi erau întocmai, de n-a mai avut împăratul ce zice.

Când se pregăteau de plecare, moşneagul a făcut un chip şi a găsit vreme cu prilej de i-a spus împărătesei:

— Vezi, te-am scăpat de asta una dată, dar să-ţi vâri mintea în cap şi să nu mai păcătuieşti că te-a omorî. Ea i-a spus moşneagului întâmplarea cu maică-sa şi cu plopul şi i-a făgăduit că aceasta are să-i fie de învăţătură şi cum a ajuns acasă a pus de au scos plopul cu rădăcină cu tot şi l-a dat la nişte plutaşi ca să-l ducă pe apă-n jos şi să nu se mai întoarcă nici odată; şi au trăit fericiţi şi poate trăiesc şi acuma de n-or fi murit.

împărăteasa avea obiceiul ista că-i plăcea să spuie din când în când „Dar din dar se face rai" ş-atunci pare că i se lua ceva de pe inimă.

(Sevastos, II, p. 11)

b. MILOSTENIA-I DIN RAI

Roş-împărat avea trei fete, şi să megieşă cu împăratul galbăn, care avea trei feciori, da de unde şi până unde feciorii de împărat se dase-n dragoste cu fetele de împărat. Nu departe de împărăţiile celea, era şi împărăţia zmeilor, care de mult îşi pusese ochii pe fete şi nu aşteptau decât prilejul ca să le şteargă.

Intr-o zi le zăpşesc în grădină şi pun gajba pe ele, le umflă pe sus şi se fac cu dânsele nevăzuţi.

împăratul dă poruncă straşnică ca să se cernească toată împărăţia lui de la mic şi pân' la mare şi să se împăneze lumea cu voinici ca doară a putea da de urma zmeilor.

Feciorii împăratului Galben se sfătuiesc între ei că oare ce să facă. Unul zice una, altul alta, da feciorul cel mai mic ce era şi mai voinic şi mai isteţ le zice:

— Eu socot fraţilor că nu-i bine să ne ducem tustrei deodată, ci mai bine pe rând, începând cu cel mai mare ca să ne aflăm ursitorile.

Să ia cel mai mare şi merge, merge până ce ajunge la un pod de aramă. acolo-i iese înainte o babă bătrână si-i întinde mâna.

El trece pe lângă dânsa şi nici n-o bagă-n samă. Da aceea era ursitoare, văzându-l aşa de neîndurat l-au menit că tot a rău şi pe dos să-i meargă toate-n cale.

Feciorul de împărat mai merge ce mai merge şi dă de palatul zmeului celui mai mare, unde-şi găseşte logodnica, stă el de vorbă cu dânsa, iaca pică şi zmeul de la drum.

— Bună ziua, fârtate!

— Mulţămesc, nefârtate!

— Da ce vânt te-au adus pe la noi?

— Am venit să-mi iau logodnica.

Se prind la luptă cu arcul, dar unul era puternic cât altul, şi n-o scoate la capăt; văzând ei aşa au zis sa se lupte din ochitură.

Se uită odată feciorul împăratului la zmeu şi—l înfioară, când se uită zmeul la dânsul pe loc îl preface-n stâncă de piatră.

Feciorul cel mijlociu al împăratului aşteaptă cât aşteaptă şi unde vede că frate-său nu se mai întoarce, se porneşte, se porneşte şi el, amu merge cât merge până ce ajunge la podul cel de aramă, acolo iar îi iese înainte o babă şi-;' *cere milă, el vâră mâna-n buzunar, o miluieşte cu cât îl lasă inima* şi pleacă înainte, ajunge la palatul zmeilor, acolo găseşte pe logodnica frăţâne-său care-i spune cele ce se petrecuse.

Iaca numai că vine şi zmeul.

— Bună ziua, fârtate!

— Mulţămesc, dumitale, nefârtate!

— Da ce vânt te-au abătut pe locurile astea?

— Am venit să iau pe logodnica frăţâne-meu şi iar se prinde cu zmăul la luptă, să luptă din arc, să luptă cu paloşul, se iau la trântă, dar erau cât unul cât altul.

Atunci se iau din ochitură, se uită odată zmeul la voinic îl acoperă c-o pătură de omăt, se uită voinicul la zmău şi—l preface-n leşu, atunci ia repede paloşul şi-i şterge capul, capul sare odată şi se prinde la loc, îl mai taie odată da, el iar sare şi se prinde la loc. Logodnica frâţâni-său văzându-l cum îşi zădărniceşte munca, îl cheamă şi-i spune aşa: Tu n-ai să scapi de zmeu până nu te-ai duce-n pădurea cutare să cauţi c-ai să găseşti în mijlocul ei un staul şi-acolo îi închis un mistreţ şi-n mistreţ este o cutiuţă şi-n cutiuţă trei gândăcei şi numai atunci când îi omori pe dânşii atunci ai să scapi de zmău.

Voinicul lasă pe zmău aşa zlamac cum era şi se duce după povaţa fetei de găseşte mistreţul şi îi ia gândăceii. Vine apoi la zmău şi-i zice că i-a dărui scânteia ceea de viaţă dacă i-a învia pe frate-său.

Atunci zmăul îl învaţă să ieie *sânge de-al său* şi cu dânsu să-şi ungă fratele pe faţă, la mijloc şi pe picioare. Voinicul face cum l-au învăţat zmăul de-şi învie fratele, apoi omoară gândăceii şi-i zvârle pe jos, ia pe logodnica frăţâne-său şi-o încarcă cu toate bogăţiile zmeului ş-o trimite la tatăl fetei, iar el pleacă înainte ca să deie de zmăul cel mijlociu.

Merg ei ce merg şi dau peste un pod de argint, acolo le iese înainte o cerşetoare, cel mijlociu vrea *s-o miluiască,* dar cel mai mare nu-l lasă zicând, multe de aceste avem să întâmpinăm noi în drumul nostru când te-i potrivi să le dai la toate unde ajungem; cel mijlociu ascultă, iar cel mai mare încă se întoarce către babă şi-i zice: Ce şezi pe la poduri să mori de foame, mai bine du-te la lucru că te văd că încă tot poţi şi trec înainte.

Dar baba era ursitoare şi-i meneşte a primejdie şi-a moarte.

Se duc ei până ce ajung la palatul zmăului celui mijlociu, care furase pe a doua fată de împărat; aici zmăul nu era acasă, nu trece mult şi-i vine buzduganul ca să-i vestească sosirea.

Zmăul, când ajunge la palat şi vede pe feciorii de împărat le dă bună ziua. Ei îi mulţămesc şi iar se prind în luptă, mai întâi cu cel mai mare se luptă până ce vine soarele drept cruce-amează, atunci se uită odată la dânsu şi—l preface în stâncă de fier. Se prinde în luptă cu al doilea frate, se luptă toată ziua ceea, se luptă toată noaptea în fel de fel de lupte, câte sunt pe faţa pământului, dar erau asemenea în voinicie şi nu-şi putea veni unul altuia de hac, se mai luptă ei până ce soarele au ajuns la cruce-amează şi atunci când zmăul se uită odată la voinic îl fulgeră şi-l preface în stâncă de fier.

Fratele cel mai mic aşteaptă cât aşteaptă, dacă vede că nici fratele cel mijlociu nu se mai întoarce, îşi ia rămas bun de la tată şi de la mamă şi porneşte în ştirea lui Dumnezeu.

Iar merge, merge până ajunge la podul cel de aramă, acolo îi iese înainte o bătrână.

Feciorul de împărat vârâ mâna-n buzunar, *scoate o pungă de bani şi i-o* /«-ft'/tafczicându-i:

— Mătuşă, eşti slabă şi nu poţi munci, ţine banii ăştia ca să nu mai ai nevoie să stai pe la poduri, du-te acasă şi-ţi odihneşte bătrâneţele.

— Să trăieşti, fecior de împărat ce eşti, să-ţi meargă în plin încotro te-i întoarce şi-i vedea cu ochii.

Feciorul de împărat mai merge până ce dă de palatul zmăului celui mai mare. Înăuntru totul era pustiu şi zmăul zăcea într-un lac de sânge, văzu că n-are ce zăbovi aici şi purcese mai departe, nu mai merse mult şi dădu peste podul cel de argint acolo iarăşi o bătrână *îi ceru de pomană.*

Feciorul de împărat bun la inimă cum era, scoate o pungă de bani şi i-o dă, zicându-i:

— Ţine, mătuşă, să ai a dumitale, nu la bătrâneţă să te uiţi la mâna altuia.

— Să trăieşti, fecior de împărat ce eşti, să ai pe lume noroc şi parte.

— Da pe ce mă cunoşti că-s fecior de împărat?

— D-apoi cum să nu te cunosc când eu îs ursita fratelui tău cel mijlociu; ascultă de mine, fătul meu, nu te duce înainte că-i pieirea ta, da te-ntoarce la palatul zmăului celui mai mare şi cată cei trei gândăcei omorâţi de fratele tău şi care-s puterea zmăului şi să-i înghiţi tu, că pe cât eşti îi fi pe şapte părţi mai voinic, ş-apoi numai să te duci la zmăul cel mijlociu, care ţi-au prefăcut fraţii în stâncă de fier.

Voinicul ascultă sfatul ursitoarei, se duce la palatul zmăului celui mai mare, cată-n dreapta, în stânga, până găseşte gândăceii şi când îi înghite simţeşte într-însul altă viaţă, altă putere, ce n-o mai avuse până atunci, au gândit ş-au fost la palatul zmăului celui mijlociu, numai că vine buzduganul, atunci voinicul pune mâna pe dânsul şi-l zvârle-napoi c-o putere de două ori mai mare.

Zmăul stă-n loc şi se miară că oare ce mânie a lui Dumnezeu să fie asta, pe urmă porneşte spre casă cam fără chef, când ajunge şi-l vede, îi dă ziua bună, voinicu-i mulţămeşte şi-i spune pricina pentru care au venit şi se ia cu dânsu la luptă.

Se luptă ei fel şi chipuri trei zilişoare de-a rândul până ce zmăul se dă peste cap şi se face o roată de fier. Voinicul şi el se face o roată de lemn şi atunci încep a se ciocni una-n alta de se cutremura pământul, atâta s-au bătut roţile până ce au început a scăpără şi s-au aprins roata de lemn şi au topit pe cea de fier.

Atunci voinicul care avea acuma putere de zmău, suflă asupra fraţilor lui de-i învie, apoi încarcă pe fata cea de împărat cu toate bogăţiile zmăului şi o trimise la tatăl ei cu cuvânt precum că ei se află bine, sănătoşi şi că în curând au să vie să facă nuntă, iar ei tustrei feciorii de împărat se duc înainte către zmăul cel mai mare, merg ce merg şi dau peste un pod de aur, acolo iar le iesă înainte o cerşetoare; cel mijlociu vrea s-o miluiască dar cel mai mare nu-l lasă şi o trimite la muncă.

Feciorul cel mai mic însă scoate o pungă de bani.

Atunci baba îl cheamă de-o parte şi-i zice:

— Dragul meu. eu sunt ursitoarea ta şi să ştii de la mine că *pentru bunătatea inimii tale mare iiorocire-ţi scrie în cartea vieţii,* clar numai în tovărăşie

cu fraţii tăi să nu te mai duci niciodată, că ei, cu răutatea şi slăbiciunea lor îţi strică norocul. Acuma zadarnic să te mai duci înainte, ci întoarce-te îndarăpt şi însoară-ţi fraţii cu logodnicele lor, iar după ce te-ai odihni suie-te în pod şi cată frâul cel mai vechi şi mai scump, c-acela-i frâul cu care au fost tatul tău mite şi du-te la grajd şi loveşte cu el de trei ori în podul grajdului şi calul ce ţi-a veni înainte să-l hrăneşti cu jăratec şi s'adăpi cu vin aşa o săptămână şi pe urmă să faci ce te-a povăţui el, da doamne fereşte să nu ieşi din cuvântul lui că-i rău de tine.

Voinicul face întocmai după povaţa ursitoarei şi după ce se întorc şi face nunta fraţilor, el caută frâul şi când îl păleşte de trei ori de podul grajdului, vine înainte o mârţoagă de cal numai pielea şi ciolanele, deodată credea că cerşitoarea şi-au bătut joc de dânsul, dar când văzu cum mănâncă de hulpav la jăratec şi bea la vin, numai prinsă la inimă, în sfârşit vorba lungă sărăcia omului, până-ntr-o săptămână era cal fără păreche, şi face către stăpânu-său:

— De acum, stăpâne, sui pe mine şi spune-mi cum vrei să te duc, ca vântul ori ca gându'.

— Decât tâlhăreşte ca gândul, mai bine voinicеşte ca vântu'.

Merg ei, când să ajungă la palatul zmăului cel mic, zice calul:

— Stăpâne, eu socot că zadarnic îi să-ţi mai măsuri puterea cu zmăul, că dă, cu dânsul este cum este şi poţi să scapi, dar de mama lui să-ţi iei randeaua, că cât îi hău şi dudău nu te mai poţi pune cu dânsa că ce ţi-ar fi de ar trebui să ai cu ea luptă vitejească pe dreptate, dar ea-i hârcă vrăjitoare şi are să mi te gătească cu înşelăciune, dar eu te sfătuiesc, stăpâne, ca s-o furi din foişor şi să fugim cu dânsa.

— Bun cuvânt, căluţul meu, aşa să fie.

Şi într-o clipeală, zmăul zboară peste ziduri şi să opreşte dinaintea foişorului şi cum şedea fata-n ceardac, el o cuprinde-n braţe şi zboară cu ea-n văzduh, trec ca fulgerul peste mări şi ţări şi când deodată zice calul către stăpânul său:

— Doamne, stăpâne, mare foc mă arde-n spate, să ştii că vine zmăul, acum n-avem ce face că tot are să ne ajungă, mai bine să te lupţi cu el, pe urmă zmăul, se face roată de fier şi voinicul una de lemn şi iar încep a se lupta că se suia roata într-un vârf de deal şi alta-n alt vârf, şi de acolo se răpezeau năpraznic una asupra alteia de gândeai să se sfarme.

Sărea scânteile-n toate părţile până ce roata de lemn s-au aprins şi-au topit roata de fer; atunci din roata de fer s-au făcut o pară galbenă, iar din voinic o pară roşie şi aşa au prins a se tăia unul pe aku', s-au tăiet ele aşa cât s-au tăiet şi nici una nu dovedea.

Când de la o vreme văd trecând pe cer nişte corbi.

— Corbule, corbişor, zice zmăul, picură câteva picături de apă pe para asta roşie şi-ţi dau un voinic şi calul său.

— Ba mai bine picură câteva picături de apă pe para asta galbănă şi-ţi dau trei voinici cu trei herghelii de cai.

Corbii ş-au făcut socoteală şi-au văzut că le vine mai bine să se prindă la tovărăşie cu voinicul.

Atunci numai au înţăles zmăul că fraţii lui s-au dus şi ei pe gât de lup. Corbii au venit şi-au picurat fiecare câte o picătură pe para cea galbenă care au început a se stinge şi-a tot pălăi până ce s-au stins cu totul, iar dintr-însa au rămas o basma, un paloş şi nişte cenuşă; voinicul strânsă tustrele sămnele şi porni mai departe, iar mai merse ce mai merse şi face calul:

— Stăpâne, rău mă arde-n spate, să ştii că asta-i mama zmeilor care vine c-o falcă-n cer şi alta-n pământ să te răpuie, da aruncă paloşul în urma noas tră; voinicul zvârle paloşul şi se-nalţă un zid de fer din cer până-n pământ.

Zmăoaica dă să-l treacă, nu poate, se dă să-l roadă, n-are cu ce, se face pasăre să-l treacă din zbor, tot se 'nalţă dar vede că zidul nu mai are sfârşit, atunci se face un şorecuţ şi se vâră pe sub pământ, sapă ea, sapă, până ce-au răzbătut de cealaltă parte, se face la loc zmăoaica şi iar la fugă, la fugă după voinic, calul, dacă vede că iar îl arde, zice voinicului s-arunce basmaua în urma lor şi unde nu se face o apă mare şi latâ de te lua groaza să te uiţi la ea, zmeoaica cum s-o treacă, începe a bea la apă şi bea şi bea până ce de-abea se putea mişca din loc şi iar după voinic.

Calul iar vede că-l arde în spate ş-atunci îi zice voinicului să zvârle în urmă cenuşa zmăului şi unde nu se înalţă un munte straşnic, zmăoaica începe a mânca din munte şi mănâncă şi mănâncă, da muntele era veninos că din cenuşa zmăului era făcut şi zmeoaica era bute de apă şi cum mai mancă şi din muntele înveninat, muri.

Iar voinicul de împărat cu logodnica lui ajunse acasă şi fac nuntă mare şi frumoasă fără pereche pe lumea asta şi de n-or fi murit, trăiesc ş-acuma.

(Sevastos, II, p. 90)

2. MAGIA NEGATIVĂ A DARULUI

MILIŞOARA

A fost, a fost un om. Ş-a avut doi copii şi soţâia şî —i-a murit soţia; — fată şi-un băiat: fata, mai mare. băiatu, mai mic. Şi dac-a murit soţia, a lui altă femeie. El, a venit primăvara ş-a plecat la câmp. Ea-ntr-o sfânta-i sân

bată a pus albia să laie, să spele cămăşi, ca fiecare. Şî ea a băgat un fie dă plug între picere ca să omoare copiii. Şî bărbatu-său la câmp. Când a băgat fieru', fata, mai mare a văzut.

— Vin, fată, să te Iau!

— Nu mă Iau! — a văzut fieru şi n-a vrut să laie. A chemat băiatu':

— Vino-ncoa, băiete, să te Iau! Când 1-a băgat, băiatu', 1-a luat, aşa să-1 laie, s-a aplecat copilu, i-a dat una şi i-a tăiat gâtu' copilului şi 1-a făcut ca când tai purcelu' în cotoaie, 1-a pus într-o lădiţă, 1-a sărat... Sara a băgat în oală varză cu cotoaie, ciorbă şî friptură dân băiat.

— Să nu spui Iu' tat-to când o vini dăsară, că mâine te tai şi pă tine.

— Nu spui.

Când veni, ice:

— Ce-ai gătit, fa, muiere ? — c-aşa ice omu când vini — ce-ai gătit, muiere ? Ice:

— Tăiai un purcel şî băgai cu varză, făcui ciorbă, ice, făcui friptură.

— Da băiatu' unde este ? Ea era... dântr-un sat Urzîca.

— La Urzîca-ncolo, zice. Să dusă la bătrâna la Urzîca.

— Bine, zice.

Fata, când pusă masa, tot sorbea dân ciorbă sau varză, ea n-a luat cotoaie.

— Ia fată, cotoaie!

— Nu mănânc eu cotoaie, că nu-m' place.

Când rădică masa, — era căşi în pământ — luă oscioarele şî unde avem căsuică pă casă, să duse şi îngroapă oasele acolo, la colţ, la căsuica lui.

Băgă, în două, trei zile, mancă băiatu'. Ea strânsă oasele şî le duse toate la căsuica lui.

— Ce, fa, n-a mai vinit băiatu'?

— Uite că n-a mai vinit.

Fârşi băiatu păn' duminecă, puseră masa duminecă-n casă, acolo-n casă, la foc. Să îl întrupa Dumnezeu o păsărică, băiatu. Să pusă pă straşina căşî: *Mama m-a tăiat Tata m-a mâncat Ş-ain avut o sirioară Cu dorşîcu mi Uşoară Oasele mi ie-a luat Şi la coş mi le-a-ngropat Ea dân mine n-a gustat Că cu lacră mi le-a udat.*

— Ia ieşi, fată! Ea:

— Ciu! fire-a dracului! —îi dete-n gând — ciu! fire-ai a dracului! Ce cânţi! Iar cântă.

— Ia ieşi, fată pân-afară şî goneşte-o! Să duse fata, i-aruncă rochie, i-aruncă cârpă, i-aruncă sandale şi ei acolo în braţă.

Mâine, când pusă masa, iar începu:

Mama m-a tăiat Tata m-
a mâncat Ş-am avut o
sirioară Cu dor şî cu
milişoară Oasele mi le-a
luat Şi la coş mi le-a-
ngropat Ea dân mine n-a
gustat Că cu lacrămi le-a
udat.

— Ia ieşi, fată şî tu!

I-aruncă cheptar, i-aruncă cojoc, una, alta... Eh! Mâine pusă masa iar. Iar cântă păsărică tot aşa:

Mama m-a tăiat Tata m-
a mâncat Ş-am avut o
sirioară Cu dor şl cu
milişoară Oasele mi le-a
luat Şi la coş mi le-a-
ngropat Ea dân mine n-a
gustat

— Ia ieşi, fa şî tu să vezi ce ţ-o arunca!

Luă păsărică o chiatră cât microfonu şi zdup! i-o aruncă în cap şi o omorî şî păsărică pă ea.

Şî detei pân iezle şî Milişoară nu mai este.

jud. Olt, com. Vădăstriţa, 1969
(AIEF, mgt. .W27b)

3. ENIGME ALE DARULUI TRADIŢIONAL

UMBLAREA CU PASCA

... A doua şi a treia zi... adecă luni şi marţi după Paşti, este datină ca cei căsătoriţi să se ducă cu pască pe !a neamurile cele mai de aproape, şi anume totdeauna cei mai tineri la cei mai înaintaţi în vârstă, precum: fiii la părinţi,

nepoţii la moşi, fraţii şi surorile cele mai mici la fraţii şi surorile cele mai mari, finii la nănaşi, ginerii la socri, şi cumetrii la cumetri.

Originea acestei datine, după credinţa şi spusa poporului bucovinean datează tocmai de pe timpul învierii domnului nostru îs. Hr. Căci, precum, umblau atunci creştinii şi vesteau că Is.Hr. a înviat, aşa obicinuiesc şi în ziua de astăzi oamenii noştri a umbla cu pască a doua şi a treia zi de Paşti şi a vesti şi ei învierea Mântuitorului.

Drept aceea, a duce sau a umbla cu pască pe la neamurile cele mai de aproape şi a le vesti învierea Mântuitotului este o datorie. O întrelăsare sau o neîmplinire însă conştiinţioasă a acestei datine se potriveşte de o necuviinţă şi detragere a cinstei, mulţămitei şi supunerii ce se datoreşte celor mai mari.

Cei ce merg cu pască pun de regulă 2-6 paşti una peste alta într-un testimel şi cu ea 6-12 ouă roşi, adecă fiecare după cum îi iartă împrejurările materiale, şi cu legătura aceasta de pască şi ouă roşii se pornesc apoi la cei ce au de gând să meargă cu pască. Iar când ajung la starea locului şi intră în casă, nu dau bineţe ca de altă dată în decursul anului, ci spun: „Hristos a înviat".

Cei de casă, întâmpinându-i şi răspunzându-le „Adevărat c-a înviat", le mulţumesc pentru că n-au uitat de dânşii, ci au venit, şi apoi îi poftesc să ocupe loc.

Atunci nou-veniţii sărută mâna celor de casă, dacă aceştia sunt părinţi, moşi sau nănăşi, iar de nu, dau numai mâna unul cu altul sau se sărută, şi apoi cel ce a adus pasca se apropie de masă şi o pune pe aceasta.

După ce s-a pus pasca pe masă, gospodina de casă o ia cu legătură cu tot de pe masă şi o pune în alt loc undeva, unde stă până ce cei ce au venit cu dânsa voiesc să se întoarcă acasă. Apoi se aşază cu toţii la masă şi încep a mânca, a ciocni unul cu altul ouă roşii, a bea şi a se veseli împreună până de către seară.

Când începe a se îngâna ziua cu noaptea sau, dacă cei veniţi au de gând să meargă şi în alt loc, atunci şi mai degrabă se scoală cu toţii de la masă; gospodina de casă se duce şi schimbă pasca şi ouăle din legătură, punând într-însa, în locul celor aduse, alte de ale sale, şi anume: dacă s-au adus trei pune două, iar dacă s-au adus şase, pune patru, adecă cu una sau cu două mai puţine. Tot aşa face ea şi cu ouăle.

întâmplându-se însă ca pasca să nu fie cuviincios făcută şi coaptă, adecă 6 ieşită din mână rea, sau prea mică, ceea ce vădeşte o nepăsare, o zgârcenie, sau numai o mergere ca să fie mers, arunci li se înapoieşte. după numă-

rul adus, una sau mai multe paşti din cele aduse, ceea ce va să zică că altă dată pot să o primească îndărăt, dacă cinstea nu le va fi mai cuviincioasă.

Când se duce cineva întâiaşi dată cu pască, atunci nu i se ia nici nu i se dă nimic în schimb, ci cum a dus legătura cu pască, aşa i se şi dă înapoi. De primit însă sunt şi aceştia foarte bine primiţi.

Şi acuma, după ce li s-a schimbat pasca, gospodina de casă îmănuează legătura cu pască bărbatului ce a adus-o. Apoi, dorind unul altuia sărbători fericite, cei ce au venit cu pască se întorc acasă. ...

(Marian, 1994, II, p. 210)

4. DARUL ÎN MUNCĂ

a. DEALU MOHULUI

...Stăpână, stăpâne,
Gata cina bine Că
cununa-ţi vine,
Cununa de grâu, Să
ne dai rachiu, Cununa
deplin Pemeasă de in
C-o veadră de vin Să
ne veselim Că dacă-i
vei da-re Dumnezeu
va da-re Ş-aşa o
lăsare: Claia —■
găleata, Snopul —
ferdela, Mărunchiu —
cofa Spicu — lingura
Stogu — cât casa Pita
— cât masa Atunci s-
o sfârşi Pita dumitale,
Când se va sfârşi
Nisipul din mare Şi
de nu li-i pune, Grâu-
i cu tăciune.

Şi de nu ni-i da,
Grâu ţi-o scădea,
Că de nu ni-i da-re,
O punem pe peatră [cununa]
Ş-o circănim coacă
Vine corbu negru
Şi-ţi ia stogu-ntregu
Vine-o cioară neagră
Şi-ci ia claia-ntreagă"

Culegere din Ţara Oltului, publicată de G.L Pitiş, în 1892 (Apud Ionică, p. 97)

b. DEALU MOHULUI

...Găzdică, găzdiţă,
Nu fi supăracă,
Că hoidele-s rari,
Că la spic îs mari.
Dumnezeu v-o da
Şi v-o şi lăsa
Claia, găleaca,
Snopu, feldera,
Spicu, lingura.
Găzdică, găzdiţă.
Nu fi supăracă.
Că grea oasce-ţi vine,
Pe masă să fie
O litră de vin
Şi-o masă de in
Şi-o pâine de grâu;
Şi de nu veţi da
O cioghică neagră
Să ia claia-ntreagă.

jud. Braşov, com. Drăgu.ş, 1929-1935
(Bemea. p. 130)

C. DEALUL MOHULUI

Dealul Mohului Umbra
znopului Cine să
umbreşte Şi să sfătuieşte
? Sora soarelui Şi cu-a
vântului Sora soarelui
Zicea că-i mai mare Că
frate-so-i soare. El când
răsăreşte Lumia o-
ncâlzeşte Sora vântului
Zicea câ-i mai mare Că
frate-so-i boare, El de n-
ar bori Oameni-ar muri,
Oamenii pe câmp, Boii
de la jug Găzdiţă,
găzdiţă, Gata cina bine
Că gria oaste-ţi vine, Cu
cununi de grâu Pe masă
de in C-o veadră de vin
Dumnezeu va da Şi el
va lăsa Znopu-feldera,
Claia-găliata Şi de nu
ni-i da, Vine-o cioară
neagră Şi-ţi ia claia-
ntreagă: Şi vini-un cioroi
Şi-ţi ia stogul tot Şi-l
duce la Olt

jad. Bnişov. corn. Viştea de Jos. *l%2*
lAIEF. mgr. 2970?)

d. DEALU MOHULUl

Buzdugane, Mane,
Busuioc, Ioa[ne]. Dealul
Mohului, Umbra
snopului. Cine se
umbreşte Şi se tot
sradeş[te]? Sora soarelui
Şi cu-a vântului, Ele se
umbresc Şi se tot
sfădesc: Care e mai
mare, Care e mai tare Şi
care-i mai ma[re]? Sora
soarelui, Ea din grai
grăia:
— Ba eu sunt mai mare,
Că frate-meu soafre],
El, când se iveşte,
Lumea o-ncălze[şte].
Sora vântului,
Ea din grai grăia:
— Ba eu sunt mai mare,
Că frate-mi u-i vânt,
El, când se iveşte,
Lumea răcore[şte]
Vântul de n-ar fi,
Oamenii-ar muri
Oamenii la câmp Şi boii
la jug. Băciţă, băciţă
Coboară de-amu[nte]
Că holdele-s coapte Şi
vin păsărele Şi iau spic
cu e[le]; Vine corbu
negru Şi ia snopu-ntreg

Vine cioara neagră Şi ia
claia-ntrea[gă] Stăpâne,
stăpâne, Nu te întrista De
holde că-s rari, Dar la spic
îs mari Şi ele vor da: Spicu
— lingura, Mănunchiu —
merţa, Snopu — găleata,
Claia — ferdela. Stăpână,
stăpână, Gata cina bine,
Că cununa-ţi vine, Cunună
de flori Cu secerători
Cunună de grâu Naltă pân'
la brâu Şi pune pe masă
Mâncare aleasfă] Şi-o
veadră de vin Să ne
veselim

jud. Sibiu, corn. Mohu, 1988 (Bot, p. 73)

C CUNUNA SECERII

Foaie verde de alună, Adă
apă la cunună. Frunză
verde, castravete, Adă apă
că ni-i sete. Ce sat îi aiesta
sat, Cununa nu ne-aţi udat.
Cine nu udă cununa N-ar
ajunge săptămâna,
Săptămâna Paştilor,
Vinerea Rusaliilor. Câte
holde-s sămânate. Toate
bine-s săcerate,

Numai holda badelui
Şade-n vârfu dealului Şi-
aceea om secera, Da-
amu-i verde ca iarba. Fii,
stăpân, cu voie bună, Că
noi venim cu cunună, Nu
fi stăpân supărat Că noi
holda v-am gătat; Nu ni-i
da să scoţi jurat La lucrul
ce ţ-am lucrat, Nu ni-i da
să scoţi birău Că doară ţ-
am lucrat rău. Ţâne,
doamne, stăpâna, Că ne-
aşteaptă cu cina, Cu cina
caldă pe masă Şi cu apă
rece-n vasă; Aprinde,
stăpân lumina, Că noi
venim cu cununa,
Aprinde lumina-n masă,
Să băgăm cununa-n casă.
Stogu cât casa Pita cât
masa.

jud. Alba, com. Lupşa, 1971 (Bot, p. 101)

f. TAROSTEA

Bună seara, domn de ţară,
N-ai ieşit cu plosca-afară
înaintea cununii
C-aţi gândit că n-om veni.
Noi de mult am fi venit,
Dar ne-o fost grâu-ncâlcit
Şi fetele s-o trudit;
Noi de mult am fi plecat,
Da ne-o fost grâu pcicat
Şi drumul nepisocat.
Găzdoaia noastră de dimineaţă s-o sculat.
Mâneca şi-o sufulcat

Şi pe mâini că s-o spălat
Şi de lucru s-a apucat
Trei cerne, trei frământa
Trei pita-n cuptor băga
Colaci nouă ne făcea.
Rumpeţi colacu în două
Şi ne faceţi parte şi nouă
Rumpeţi colacul în tri
Cu aceea ni-ţi nimeri.
Că noi cununa nu v-ora da
Până nu ni-ţi arăta
Ţiganul cu cetera
Şi blidul cu plăcinta.
Noi n-om pune cununa-n masă
Pân-om vedea joc în casă,
Noi n-om pune cununa-n grindă
Pân-om vedea joc în tindă.
Dumneavoastră v-aţi lăudat
Că aveţi un voinic frumos,
Să ne ia cununa jos
Să nu fie de la uşă, cu guşă
Nici de la vatră, cu gura căscată,
Nici de la pat, înholbat;
Să fie de la masă,
Că şi cununa noastră-i mândru aleasă
Şi fetiţa ni-i frumoasă.
Eu cununa nu ţi-oi da
Până nu mi-i săruta.

jud. Bistriţa Năsăud. corn. Rebrişoara, 1987 (Bot, p. 191)

5. DARUL DE SĂRBĂTOARE. SCHIMBUL DE DARURI CU SEMENII

5.1. Plocoane la nuntă şi botez

a. „înainte, finii duceau naşului trei plocoane: unul „de prevestire" (înainte de nuntă), unul sâmbătă seara, şi altul duminică seara. Acum se duc

şapte plocoane: de prevestire, sâmbătă seara când îl ia, duminică dimineaţa la brad, la masa mare, duminică seara când pleacă, luni dimineaţa, luni seara, în fiecare plocon îi pune: o găină friptă şi una vie, trei pâini (înainte, de ţest), o vadră de vin şi o vadră de ţuică (sau mai puţin).
Când ginerele lua mireasa, mama miresei îi dădea un plocon — o turtă, o pasăre friptă, un peşte, o ploscă cu vin şi o sticlă de ţuică. La brad, mirele şi mireasa mănâncă primii din ploconul ăsta. Mirele îi dă şi el soacrei un plocon la fel."

jud. Teleorman, corn. Islaz, 1979
(inf. teren, Văduva)

b. „La botez şi la an de la botez, mergeai la naşul copilului cu plocon — o gâscă sau curcan, două bănicioare de grâu, o vadră de ţuică, 5-6 l de vin. Nu trebuia să lipsească pâinea — cam patru pâini (cu soţ), acum s-a ajuns la zece. La fel era ploconul la nuntă pentru naşi. Şi naşii aduceau plocon tinerilor: două pâini mari, colaci, un pui, ouă.

Ploconul celor care veneau la nuntă — două pâini, patru ouă, două cepe, un pui sau două kg. de grâu, boabe, ceapă, ouă.

Joi după nuntă, mergeau amândoi tinerii „Pă cinste" la părinţii fetei, cu plocon. Ei îi puneau la masă. Nu erau mâncăruri prea alese; ce puteau, din ce a rămas de la nuntă. Duminică, la săptămână, mergeau cu plocon la naşi. Naşii îi puneau la masă. Se pregătea cu mâncare bună: ciorbă acră de pasăre, ciorbă dulce de porc, umplătură, varză cu carne.

La Anul Nou mergeam cu plocon la moaşă, când da copilul de grindă. îi duceam — un cocos, patru-cinci kg. de grâu sau porumb, două pâini, un kg. de rachiu.

La Crăciun, la Lăsatul Secului şi la Paşte, la fel, mergeam cu plocon la naşi. Din plocon nu lipsea pâinea şi curcanul. Şi acum mergem la fel."

jud. Vâlcea, corn. Bărbăteşti, 1978
(inf. teren. Văduva)

c. „La naşi le dădeam plocon la botez, apoi la tăiatul moţului. La nuntă le dădeam mai multe plocoane în care puneam: o căpăţână de zahăr, opt-zece pâini, o tavă de dulciuri (pe fund puneam orez şi deasupra bomboane, biscuiţi, turtă dulce). în plocon, neapărat să fie pâine, că aşa c bine. Nun taşii aduceau şi ei plocon — se numea *ploconul miresii:* patru-opt lipii cu zahăr pe ele. şi care mai voia să pună în plocon: brânză, orez, fasole..."

jud. Prahova, corn. Drajna, 1980
(inf. teren. Văduv»)

d. „Ploconul pentru naşi la botez — o pâine spoită cu ou, o găină deasupra, vin, rachiu.

La nuntă se dădeau 6 plocoane la naşi, pentru toate momentele nunţii. Pe plocon se punea o găină, de câte ori îi ducea acasă (nunta ţinea de vineri până miercuri).

Plocon — o pâine mare, frumoasă, care se rupe în capul miresii cu flori făcute cu coada lingurii (era bun pentru pescari — să prindă peşte.)

jud. Giurgiu, com. Vedea (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii)

5.2. închinarea schimburilor

5.2.1. Darurile mirelui pentru mireasă sunt enumerate de co-răbier, cu comentarii umoristice, după ce descrie „printr-o fabulaţie fantezistă" (Pop—Ruxăndoiu, p. 188) greutăţile întâmpinate pe drum de mire şi de aducătorii darurilor (pentru a sugera valoarea acestora).

a. De te temi de-nşelăciune, Noi
pe nume ţi le-om spune: Alune
şi nuci, Turtişoare dulci Ca să
le mănânci. Mere, pere, alune.
Papuci şi smochine, Nişte
păpucaşi Tare drăgălaşi, Tafta
de mătasă, Ciobote frumoase
Ca pentru mireasă; Năfrămuţe
pestricioare, Cioboţele
gălbioare, Ca să-ţi fie dumitale
Oricând de tras pe picioare Şi
de ieşit la plimbare Sara pe l-
apus de soare, Dimineaţa pe
răcoare Dară mie mi se pare
Că-s cu tălpile de iapă

Să-ţi fie şi de-adus apă.
Şi-ncă ţi-a mai cumpărat
Tânărul nostru-mpărat
Un festilat lat
Să-ţi fie de-nhobotat
Şi un fescior
Roşior,
De care
Dumitale
De multişor
Ţi-a fost dor
Cu canaful de mătasă
Să-] ai de plimbat prin casă,
Şi un testimel
Frumuşel
Cu floricele
Să-ţi fie de mângâiere.
Jupânească mireasă,
Dacă pe mine nu mă crezi,
Poftim, pune mâna să vezi!

(Marian, 1995, Nu, p. 242)

b. Cei ce aduc darurile miresei primesc, la rândul lor, daruri:

Pentru cinstita mireasă, Cea
de împărat aleasă. Dar
poftiţi până la ale zile
Aceste daruri trimise cu noi
De împăratul nostru Şi
ginerele vostru. Scoateţi-ne
dar colacul, Că ne deşertăm
sacul; Că o să ne daţi, se
ştie, Şi câte o singulie
(batistă) De in subţire ţesută
Şi cu flori de fir cusută
Puteţi da şi de mătase De
aveţi inimă să vă lase. Dar
de nu si de arnici fie.

Cum veţi avea omenie. Noi
primim de coate, Numai îngrijiţi
de-a le scoate, Ca să ne ştergem la
gură Cea lină de băutură.

(Sevastos, I, p. 384)

5.2.2. Darurile miresei pentru mire sunt prezentate în acelaşi context al descrierii piedicilor ivite, dar trecute cu bine de mireasă şi de purtătorii darurilor:

a. Le-am adus la domniia voastră,
Cu toată sudoarea noastră:
Cămeşuică de crupai
Ca să-ţi fie bun de trai,
Bătută cu boronciuc
Să se lipească de trup
Şi de-a fi vreo găurea
O ieu eu pe barba mea.
Cămeşuică de fuior,
Să-ţi fie pe trupuşor,
Cămeşă mândră de in,
Să-ţi fie cheful deplin.
Izmănuţe de fuior,
Cu găurele la picior
Să-ţi fie de sărbători
Şi de-alt-dată uneori,
Cu brăcinariul de tei
Nu cumva să mi te iei
Să-mbli după alte femei.
Apoi şi nişte iminei,
Care au fost mai frumuşei
Şi-o basma de grumaz
Să fii dumneata cu haz
Şi-o năframă cu flori de fir
Să-ţi ştergi musteţele de vin!
Prea cinstite, de nu crezi
Poftim, pune mâna, vezi!

(Marian, 1995, Nu. p. 249)

b. Bună vremea, bună vremea
Jupâne mire,
Se închină jupâneasa mireasă La
dumneata jupan mire Cu cămaşă
de in, Cusută cu ibrişin,
Să vă fie dumneavoastră cheful deplin. Iar
se-nchină cu nişte trăistuţi nouă, De dus
mâncare la plug, brânză, ouă; Iar se-nchină
cu nişte pernuţi nouă, Făcute cu pene de
raţă, Să va săturaţi cu dulceaţă, Şi c-o
lădiţă plină, nouă, Plină de bunătăţi, De nu
credeţi, Puneţi mâna De vedeţi.

Fost-a vremea mai demult,
Dar noi nu ne-am priceput,
Ajungă-te voie bună, jupâne mire,
Că se-nchină jupâneasa mireasă
Cu lăzi
Pline de bunătăţi. •
Dacă dumneata îi descuia singurel.
Ii vedea
Douăsprezece cergi de lână,
De oaie bărrână,
Douăsprezece perne mari,
Şi douăsprezece perne mici,
Ce-s umplute cu urzici,
Şi o trăistuţă bătută
Cu păr de cămilă,
Să vă fie dumneavoastră
...de pus mâncare.
La-ndemână saci noi,
Să vă fie de dus la moară grâu
şi păpuşoi:
Trăistuţi nouă
Să vă fie de dus la târg ouă ...

iScvjstos. T. p. 225-226)

C. HAI ÎNCOACE MIRE MARE

M-o-ndreptat frunza de alun
Până-aici la mândra-n drum; M-
o-ndreptat frunza de viţă, Aici la
mire-n portiţă. M-o-ndreptat
frunza de fag Pân-aici la mire-n
prag, M-o-ndreptat frunza cea
deasă Pân-aici la mire-acasă.
Bună ziua, gazdă bună, Oare ce
mare strânsură ? Nu cumva la
astă casă Aşteptaţi o veste-
aleasă, De la tânără crăiasă, ;
Tinerică şi frumoasă ? Noi am
auzit venind pe cale Că la casa
dumicale Şede mirele cel mare
Şi eu aş spune-o rugare Să se
scoale în picioare Să vedem cât
îi de mare Să păşească-un pas
prin casă De la uşă pân-la masă,
Să-i dau cămaşă frumoasă. Să
vie până la mine Să-i dau
cămaşă de mire. Hai încoace
mire mare, Să îţi dau cămaşă
tare, Să vedem, placă-ţi ori ba!
Că de lungă ţi-a fu lungă, C-am
avut pânză s-ajungă. Şi de largă
ţi-a fi largă C-am avut pânza să-
ntreacă! Când o fost pe la croit,
Un lat ne-o mai trebuit Şi m-am
dus atunci în sat Şi eu bine-am
căpătat.

Şi la guler l-am gătat Şi m-am dus în sat, m-am dus Şi cămaşă ţi-am adus Cum alt mire n-o avut: Pân-la guler îi cu flori, Ca să nu fi băutori: Să meri luni şi să vii joi. Şi-i cu pene şi mărgele Să nu afli şogorele, Şi-i lucrată cu cheiţă Să nu ai, bade, drăguţă! La grumaz i-am pus conaci: Cum de cum să vă fiţi dragi. La poale-i cu găurele, Ca să meri sară devreme Să tai la nevastă lemne Şi să nu fi băutori: Numa-o cupă de trei ori! Şi te uită mire bine Pânza-i bugăt de subţire. Când veneai bade, la noi Eu cu ochii tot la tine, Rupeam câte zece fire. Cămaşa-i cu boturei Că-i toarsă după jiţăi, Cu ochii după praşcăi. Cămaşa-i cu boturele Că-i toarsă după jiţăle. Cămaşa-i cusută-n buci Cu ochii la oameni dulci, Cămaşa-i cusută-n pagi Cu ochii la oameni dragi. Haida, mire, şi o ia, Mă doare mâna, că-i grea Dac-o iai, bine-i de tine, Dacă nu, lasă-mi-o mie. Că şi eu mă mărit bine Şi mi-o trebui la mire

Şi îţi ia, mire, veşmânm Şi
să trăieşti cât pământu,
Cu mireasa cât ţi-e gându.

jud. Bistriţa-Năsăuct, com. Leşu
(Popescu, p. 21-23)

5.2.3. ORAŢIE CU OCAZIA DARURILOR

Când se dau daruri la nănaşi

Dumnealor nănaşi şi nuni,
Părinţi iubiţi şi buni,

Mirele şi mireasa-aşa grăieşte Şi
frumos vă mulţumeşte

Şi cu daruri vă dăruieşte: Cu
doi colaci grei, frumoşi,

Ca şi faţa lui Cristos Pe
colaci Desagi,

Pe desagi cămaşă,
Dar eu bănui că-i cam groasă,

Că-i în şezătoare toarsă, Căci
jupâneasa frumoasă

Ziua n-a prea avut timp, C-a
umblat la lucru-n câmp.

Poftim cămaşa frumuşică, Cu
beteala de urzică,

Şi bărută cu negară Că i-
a fost faţa cam rară

Şi iţele cioturoase
Şi i-a ieşit pânza groasă,

Că a pus războiu-n drum Fără
iţe, fără sul,

Şi l-a pus mai lângă poartă
Fără iţe, fără spată.

Cămaşa-i cusută-n flori —
S-o purtaţi în sărbători

Ne rugăm dumitale
Să bagi şi dumneata mâna-n buzunare

Să cinsteşti pe finii dumitale,
Cu nişte galbeni din ţară

Care i-ai câştigat astă-vară
Şi i-ai ascuns în cămară.

Acum îi scoate iară Şi
cu nişte taleri mari

Rămaşi încă de tătari
Şi încă cu nişte hârtii

Cine ştie de câte mii,
Şi cu mai mulţi

Bani mărunţi.
Nu-i nimica

Dacă ne fagăduieşti şi vreo junincă,
Sau poate vreo vaca mare

încă nu ne-o fi spre supărare;
Iar dacă-i prea puţintel

Naşa poate da şi un purcel. Vă
rog să primiţi cu bine

Minciunile de la mine.

Căit ~e socrul mai v

Şi mai bună vremea, şi mai bună vremea.
Cinstite socru mare.

Ce de tineri bine-ri pare.
Iată un dar frumos

Să-I primeşti bucuros,
0 cămaşă frumoasă de bumbac,

Că dumitale de acestea îţi plac. E
de la cinstita mireasă

Care îţi intră azi în casă Dumneata
ca un bun părinte

încă îi vei face cinste, Ii
vei cinsti vreo moşie

Mireasa fată să-ţi fie.

Către soacra mare:

Şi mai bună vremea
Soacră mare şi aleasă,
Nora ta cea frumoasă

Cu umilinţă te cinsteşte
Şi-o mândră cămaşă îţi dăruieşte,

O cămaşă din pânză albă,
Ca dumitale să-ţi placă,

Urzită din postul mare
Nevedită la Rusale

Şi ţesută-n Vinerea-Mare,
Ţi-o dă cu iubire

Să o porţi cu fericire.
Şi mai zice prin mine

Să iai în nume de bine, Că
dacă va mai trăi

Cu mai multe te-o cinsti. Dumneata
să o înveţi cu sfatul

Cum să-şi cinstească bărbatul, Poate
îi vei da şi o grădină,

Mireasa să nu se simtă străină.

Daivrile mirelui

Şi mai bună vremea, jupâne mire.
Să fii voios

Şi veselos,
Precum eşci de frumos,

Şi dacă nu vreai să crezi Poftim,
pune mâna şi vezi,

Pe doi colaci frumoşi
Ca faţa lui Cristos.

Pe colaci ai şi o cămaşă aleasă De
la a noastră împărătească

Tânără şi frumoaă, Cămeşă
din fuior urzită,

Şi cu in bătută, Cu
sula cusută,

Pe după cap
Cu scoarţă de fag.

Pe la mânecele
Cârpită cu nuiele,

Pe la şolduri
Toate noduri,

Tare mândru aurită Cu
nuiele de răchită.

Şi dacă te vei purta binişor Ţi-o
face şi izmene din fuior

Dar fii bun şi primeşte
Cât a dat Dumnezeu şi cât este.

Şi frumos îi mulţumeşte.

La fratele de mire şi la sora de mire

Acum jupâne frate de mire, De-i
primi, să nu te mire,

Aceste daruri frumoase De
la cinstita mireasă:

Doi colaci de grâu curat Cum rar
se gâseşte-n sat,

Pe colaci nişte obiele
Ca să te încalţi cu ele,

Dumneata să le primeşti Şi
frumos să mulţumeşti,

Zece galbeni să-i cinsteşti Ca-ntru
mulţi ani să trăieşti.

Cinstită soră de mire Să
iai în nume de bine

Aceste daruri frumoase
De la cinstita mireasă,

Doi colaci frumoşi gătiţi
Ca doi bobocei înfloriţi,

Pe colaci o pânzătură,
Să nu mai cârteşti din gură.

Te cinsteşte cea aleasă
Care astăzi e mireasă.

Dumneata să îi primeşti Şi frumos
să-i mulţumeşti,

Zece taleri să-i cinsteşti, Ca-ntru
mulţi ani să trăieşti.

Pentru staroste

Amu cinstită mireasă
Din toate cea mai aleasă

Şi pe staroste-1 cinsteşte, Că
şi el îţi mulţumeşte.

Fiindcă pânza îţi lipseşte Măcar c-
o năframă-1 cinsteşte,

S-o aibă să-şi şteargă nasul Ce şi-1
bagă prin tot vasul.

Cinstiţi oameni preaiubiţi,
încă una să mai ştiţi:

Soacra mică, lada mare
Şi-a golit-o foarte tare,

Să nu-i cereţi altceva Că
n-are ce vă mai da,

Nici măcar un firfiric,
Că nu mai are nimic.

(Folclordin Transilvania, voi. III, p. 267-275)

5.2.4. DARURI LA MASA MARE

Meseni de la masă
Boieri şi boerese!
Iată s-a aflat,
Cum vedem adevărat,
Un om de omenie,
Pe care Dumnezeu să-1 ţie,
Şi vă zice:
Eu m-am gătat,
După cât Dumnezeu ne-a dat:
C-un colac de grâu curat,
Dintre Sântă-Mării semănat;
Cu nişte plăcinte frumose,
Să fie mireasa sănătoasă;
C-un buciumaş de vin roşu,
De care-i plăcea la moşu;
Cu nişte bani de argint
De care s-află la Abrud
Dacă sapi pe sub pământ

(Marian. 1995. Nu, p. 467)

5.2.5. MULŢĂMITA DUPĂ MASĂ

Iubita mea adunare Vă rog să vă sculat cu
toţ în picioare Mulţumim Ţie Doamne
Isuse Cristoase Că ni-ai saturat pe noi de
bunătăţi

Cristoase-Ti mulţumim, Te lăudăm, Te mărim,
Că la firea pământească
Arătaşi mila cerească
Arătaşi că tu domneşti
Peste toate stăpâneşti
Peste niamuri, peste gloade
Peste popoarele toate.
O, Doamne puternic ieşti
Că din cinci pâini şi doi peşti
Arătaşi minune mare
Oamenilor prin mâncare

Dară la ceşti oamini
L-această bună casă
Ne dăduşi frumoasă masă
Aşa frumoasă şi bine
To' cu daruri de la tine
Rugămintea noastră sfinte
Prin graiuri şi prin cuvinte
Dăruieşte-o-ntotdeauna
Şi-n ora de acuma
Ce ştim gazdelea din casă
S-ajungă zile frumoasă
Intru mulţi ani, fericiţi
Cinstiţi gazde să trăiţi
Crai-aceştea împreunaţi
După lege-s cununaţi
S-ajungă zile senine
Mulţi ani să trăiască-n bine
Mesenilor d-împreună
Vă dorez viaţă bună
To'deauna ca să fiţi
Sănătoşi precum doriţi
Veselindu-ne din plin
Ca să zâcem cu toţi „Amin".
Slobodă-i casa şi masa
Mirele şi mireasa.

jud. Bihor. com. Dijir. 1973
(AIEF. mgt. 4300 Ve)

6. DARUL DE SĂRBĂTOARE. OFRANDE PENTRU DIVINITATE

6.1. Ofrande pentru Paparudă

a. Paparudă, rudă
Ia vin' de mă udă,
Cu-a plină găleată,
Peste toată faţa! De
mă uzi cu unt, Nu fi
întrecut; De mă uzi
cu lapte, S-ai noroc
la toate; De mă uzi
cu apă, Binele nu-ţi
scapă! Cine
dăruieşte Domnu-l
bogăţeşte: Cine dă
cu ciurul, Să umple
patului ; Cine dă cu
sita, Să umple şi
tinda! Paparudă,
rudă, Cămaşa ţi-e
udă Şi trupul jilav
Ca de pârcălab.

(Densusianu N., p. 78)

b. Mămăruţă, rută
Ploaie, Doamne, ploaie
Să miargă şarlaie
Pe toată paraia Şi
pe-al nost pârău Să
meargă şarlău Să se
fakă grâu Grâu kât
îi kasa Spiku kât îi
masa Să facem
kolaci Să dăm la
săraci

Să facem vămuţă
Să dăm la fâtuţă
Mamaruţă, rută
întoarci-te-mprejur
Ka grâuţu-n ciur.

jud. Hunedoara, com. Almaş Săiişte
(Cuceu, p. 185)

6.2. Colindele piţărăilor

a. Bună ziua lui Ajun,
Gă-i mai buna-a lui Crăciun,
Că-i cu miei,
Cu purcei,
Cur copiii după ei.
Unde-i ajung,
îi împung.
Dă-ne alune,
Că-s mai bune!
Dă-ne nuci,
Că-s mai dulci!
Dă-ne poame,
Că ni-i foame!
Dă-ne criţari,
Că-s mai tari!

(Densusianu N., p. 39)

b. în Ajunul Crăciunului, dimineaţa în zori, vin piţărăii (colindeţii). Fiecare om pune pe o farfurie sau într-o cotovoaică de dovleac seminţe de cânepă, dovleac, grâu, boabe de porumb şi o dă piţărăilor în mână. Aceştia strigă:

Daţi bunăziua Iu' Ajun
într-un ceas bun
Pita cât masa
Grâu' cât casa
Fuioare/e ca răşchitoarele
Mănuşile cât mâ'tuşile
Ce-i în casă să trăiască

6. DARUL DE SĂRBĂTOARE. OFRANDE PENTRU DIVINITATE

6.1. Ofrande pentru Paparudă

a. Paparudă, rudă
Ia vin' de mă udă,
Cu-a plină găleată,
Peste toată faţa! De
mă uzi cu unt, Nu fi
întrecut; De mă uzi
cu lapte, S-ai noroc
la toate; De mă uzi
cu apă, Binele nu-ţi
scapă! Cine
dăruieşte Domnu-l
bogăţeşte: Cine dă
cu ciurul, Sa umple
patului; Cine dă cu
sita, Să umple şi
tinda! Paparudă,
rudă, Cămaşa ţi-e
udă Şi trupul jilav
Ca de pârcălab.

(Densusianu N., p. 78)

b. Mămăruţă, rută
Ploaie, Doamne, ploaie
Să miargă şarlaie
Pe toată paraia Şi
pe-al nost pârău Să
meargă şarlău Să se
fakă grâu Grâu kât
îi kasa Spiku kât îi
masa Să facem
kolaci Să dăm la
săraci

Să facem vămuţă
Să dăm la fătuţă
Mamaruţă, rută
întoarci-te-mprejur
Ka grâuţu-n ciur.

jud. Hunedoara, corn. Almaş Săliște
(Cuceu, p. 185)

6.2. Colindele piţărăilor

a. Bună ziua lui Ajun,
Gă-i mai buna-a lui Crăciun,
Că-i cu miei,
Cu purcei,
Cur copiii după ei.
Unde-i ajung,
îi împung.
Dă-ne alune,
Că-s mai bune!
Dă-ne nuci,
Că-s mai dulci!
Dă-ne poame,
Că ni-i foame!
Dă-ne criţari,
Că-s mai tari!

(Densusianu N., p. 39)

b. în Ajunul Crăciunului, dimineaţa în zori, vin piţărăii (colindeţii). Fiecare om pune pe o farfurie sau într-o cotovoaică de dovleac seminţe de cânepă, dovleac, grâu, boabe de porumb şi o dă piţărăilor în mână. Aceştia strigă:

Daţi bunăziua Iu' Ajun
Intr-un ceas bun
Pita cât masa
Grâu cât casa
Fui oarele ca râşchitoarele
Mânuşile cât mătuşile
Ce-i in casa să trăiască

Ce-i afară să izvorască
Trăiţi la mulţi ani
Ca la ziua de azi
Unu! Daţi-ne colaci
Cine nu ne dă colaci
Să-i moară porcii-n târnaţ
Cine nu ne dă simigi [covrigi]
Să-i moară porcii-n ghivigi

Şi piţărăii aruncă pe casă cu seminţele din cotovoaică. Asta înseamnă că omul o să aibă recoltă bună. Apoi, piţărăilor li se împart colaci. Se fac şi 300 de colaci pentru piţărăi, că e ruşine să nu ai colaci când vin ei, că sunt trimişi de Dumnezeu piţărăii.

jud. Gorj, corn. Runcu. 1974
(inf. teren, Văduva)

c. Plecat-or, plecat-or
Dai Domnului Doamne,
Mici colindători Tot din
casă-n casă, Pân'la 'treia
casă Cea sfântă Mărie,
'Nainte le iasă, C'un colac
de grâu C'o ploscă de vinu
Din colac tăia-re Din
ploscă'nchinare, Din
gură'ntreba-re:
— Nu mi-aţi voi văzutu,
Fiuşorul meu ?
— Şi de l-am văzutu
Nu l-am cunoscutu...

(Drăgoi, p. 263)

6.3. Darurile oferite colindătorilor

a. ...Slobozi-ne. gazdă-n casă
C-afară ploaie şi varsă Dacă,
gazdo. nu ne crezi

Ieşi afară şi ne vezi,
Nu ieşi cu mâna goală
Numai cu colacu'n poală
Şi cârnaţu susuoară,
Că calu o ciopăvit
Şî trebuie potcovit
Cu potcoave de colac
Şî cu cuie de cârnaţ;
Şî calu s-însătoşac
Şî trebuie adăpat
C-un pahar de vin curat.

jud. Arad, com. Radna, 1956 (AIEF, mgt. 1009 e)

b. ... Slobozi-ne gazdă-n casă
Că de-aseară stăm p-afară...
Şi caii s-o sătoşatu
Caii trebe adăpaţi
Cu o vadră di vinars,
Să ne udăm pe grumaz
Şi cu două căzi de vin,
Di la inimă-i poftim.
Face-o gazda ce o face,
Fără clisă nu ne-o scoate,
Fără clisă şi cârnaţi,
Nu mergem după târnaţ...

' jud. Arad, com. Bocsig. 1975 (AIEF, mgt. 4717 Ic.)

C. Colindiţă, colindiţă Pune
ochii la poliţă. La cărniţă,
la cârnaţi, Faceţi bine şi
ne daţi, Că suntem copii
săraci.

jud. Braşov, com. Cârţa, sat Nou Român, 1967 (AIEF. mgt. 3400 I k–>

d. Daţi-ne, boieri mari, daţi-ne
Că n-;iveţi să ne daţi multul
Cu Pn;rul,

Sau Oltul
Cu totul;
Daţi-ne şoldul porcului
Din fundul podului
Legat cu tei,
C-acela ni-i mai cu temei!
Şapte hopuri hoporate,
Mai rămâneţi boieri cu sănătate
Dar când vom mai veni la anul
Să vă găsim înrodiţi ca merii;
Ca perii,
Ca<toamna cea bogată,
Cu toate-ndestulată.
Aho!
La mulţi ani,
Să trăiţi, boieri!

(Densusianu N., p. 47) e.

...Că mi-s sfinţii adurmiţi Şi sfinţii s-or deşteptare, Sfinţii porţi ne vor deschide, Jupâne mese-or întinde, Fete mari făclii aprinde, Gazda-n casă ne-a primi, Cu bun dar ne-a dărui; C'un colac de grâu curat, C'o spată de *god'mat Cofe/ie* rasă 'n masă Şi cu doi tri d'arginţei. Rămâi, gazdă, sănătoasă. Cu colinda veseloasă!

(Viciu. p. 36-37)

f. De Crăciun se formau două cete de feciori (din câte 8—12 feciori). Mergeau trei zile cu colindul, la fiecare casă din sat:

Hei, feri oi i colindatul i
Aveţi urechi de auzi/ Şi
OU/Y/ de mulţumit

S-o gătat domnul cu doamna De-
aseară, de-alaltăseară C-un colac
de grâu fiwnos Da nu-i colac de
grâu frumos Cipeliţa lui Hristos
Hei, mare, mulţumim mare Să
trăiţi gazdă...

Gazda le dădea un colac cu pecie deasupra.

Uneori ceata intra în casă, cânta colinda, apoi îi puneau la masă — mâncau zamă, curechi cu carne. Apoi gazda le dădea colacul cu pecia şi plecau.

jud. Hunedoara, corn. Orăştioara de sus, sat Costeşti, 1973
(inf. teren, Văduva)

g. VASILCA

... La dumneavoastră am venit:
Ne vedeţi şi ne priviţi,
Frumos dar ne dăruiţi —
Cu parale,
Din basmale,
Cu bani mari,
Din buzunar,
Cu flori mulţi,
Cu bani bătuţi,
Cu-o spată de godinac
Şi-un colac de grâu curat —
Pe colac, vadra de vin,
C-aşa-i legea din bătrâni.
Şi de la Cristos, amin.
Să fiţi, boieri, sănătoşi!
De-acum şi până-n vecie,
Mila Domnului să fie!
La mulţi ani cu veselie!

(Densusianu N., p. 40)

6.4. Colindătorii anunţă gazdele că vin cu lisus (şi/sau vestesc naşterea) şi (uneori) pomenesc de darurile cuvenite Domnului (Brătulescu, p. 172 — tip 19).

a. Ce sară da iasta-i sară Sara mari a
lui Crăciun S-o născut un domn
prea bunu Domn pria bunu şi
frumosu Numile lui Hristosu Nu
durmiţi în hastă sară Şi şiedeţi în
privegială S-aşteptaţi pe Domnu
sfântu Să nie vie pe pământu Că e
fiu cerului Şi Domnu pământului
Din sară lui Moş Ajun Din copiii
lui Crăciun Să cânte, să colindeze
Viaţa să ne-o lumineze La toţi care
sun'tr-o casă Şi veselesc la o masă
Hristos să le deie toate Viaţă şi
sănătate.

jud. Hunedoara, corn. Mada, Orăştie, 1931
(AIEF, fgr. 329)

b. VESEL, DOMN BUN

Vesel, vesel, domnu bun,
Domnul, da D-lui Doamne!
Cum să nu ne veselim, Când
şi nouă că ne vin Veseli, buni
colindători? Dar cu dânşii cine
vine? Vine-un drag de
Dumnezeu Să-şi mărite, să-şi
însoare

Mai departe

Prin olate
Mai aproape prin vecini, Prin
vecinii buni creştini...

iViciu. r>. 37!

C. MÂNE LA PRÂNZ

Când o fi mâne la prânz,
Aşteptăm pe Dumnezeu, Să-l
prânzim, să-l ospătăm Şi pe
Domnul să-l petrecem Pân' la
poarta raiului, Pân la poala
cerului, Unde-s pomii înfloriţi,
Pică toamna de rodiţi, De rodiţi,
de grămădiţi. *Refren:* Domnului
Doamne!

(Viciu. p. 39)

d. DOMN BUN

Domn bun, ce te-ai bucurat,
Florile dalbe,
Mare masă ai încărcat, Şi în sus şi
mai în jos, Cu păstură de mătasă
Şi pe ea mâncare-aleasă; Sus pe
masă, vas cu vin, Lângă el
paharul plin; Pe masă colac de
grâu. Pentru cine te-ai gătat. De
nu te pui la cinat: Ori ai fii de
botezat, Sau feciori de însurat? —
Eu n-am fii de botezat, Nici
ficiori de cununat; Eu aştept pe
Dumnezeu, Dumnezeu cu soţul
său. Să-mi petrec cina cu ei!

(Viciu. \>. 93)

e. Ce sară-i de astă seară?
Domnul Doamne, Că-
i seara născutului.

Unde un Domn se năştea
Din iesle de boi năştea Prin
unele flori creştia Prin păruşi
făclii ardea Domnul limbă-şi
dobândea Şi din graiu aşa
grăia: Către juni colindători:
— P'unde voi juni veţi umblă,
Iţi umblă şi-ţi colindă,
Pomeniţi numele meu.
Că de voi li-ţi pomeni,
Bine vă voi dărui.
— Şi te domn bun veseleşte.
Ş'o 'nchinăm cu sănătate.

(Drăgoi, p. 43-33)

6.5. Colinde în care Dumnezeu (lisus) coboară din cer pe o scară (Brătulescu, p.180, tip. 26A).

a. Ia'n eşiţi voi mari boerii
Florile's dalbe de măru De
vedeţi pe Dumnezeu, Cum
coboară de frumos, De frumos de
cuvios Tot pe scări de lumânări,
Cu'n veşmânt până'n pământ...

(Drăgoi, p. 36)

b. De s'a pogorât, Doamne leo,
De s'a pogorât Pe
scară de ceară, Doamne leo, Pe
scară de ceară Cu trei sfinţi a lui,
Doamne leo
Cu trei sfinţi a lui...

(Viciu. p. 59)

6.6. Colinde în care gazda stă la masă cu Dumnezeu şi cu sfinţii (Brătulescu, p. 257, tip 137 B.a.)

a. La umbra gutuiului
Este o masă 'ncornorată
Dar la masă cine şede
Şede Domnul Dumnezeu
Şi al doilea corn de masă
Şede Sfântul de Sânpetru
Şi al treilea corn de masă
Şede Ion Sânt Ion
Nănaşul lui Dumnezeu
Şi al patrelea corn de masă
Sade Domnul cestor case
Toţi prânzesc dintr-o prescură
Şi toţi beau dintr-un pahar.

jud. Sibiu, corn. Mohu, 1930
(AIEF,fgr913b)

b. Ce mi-z Doamne-acestor case
Doamnele ş-al meu domn
Pi-năuntru zugrăvite
Pă de-afară pălăvite [poleite]
Da năuntru ce va fira?...
Fi-vor bunul Dumnezeu
Şi cu sfîn sfânt Ion
Şi cu-acest domn bun din casă
Iei că beau şi să cinsteau
Şi taina ce-s tăinuiau? ...

jud. Argeş, corn. Dragoslavele, 1939
(AIEF, fgr 7372 b)

c. Cine stă Doamne'n ceste curţi
'N ceste curţi cu case 'nalte,
Cu zidurile ridicate
Pe dinuntru poleite
Pe de-afară zugrăvite ?
La mijloc de ceste case
Sântu-mi, domn bun, mese 'ntinse,

Mese 'ntinse Jeţuri scrise,
D'împrejur făclii aprinse. Dar la
masă cine-mi şeade ? Şeade-mi
bunul Dumnezeu Şi d'a dreapta
Sânt Ion Şi d'a stânga cest domn
bun Ei îşi beau şi se cinstesc,
Raiul şi—l împărtăşesc...

(Pamfile, 1914 a, p. 64) d.

Ici la ceasta casă, La dalba de masă La un corn de masă, Jiţuri de mătasă. De-a] doilea corn-u Jiţuri de-arginţele. De-al treilea corn-u, De şede, mai şede, De şede, mai şede Ion-u, Sintion-u De-al patrulea corn-u, Şede, de mai şede, De şede, mai şede Dragul Dumnezeu...

(Breazul, p. 113)

6.7. Darurile colindătorilor pentru gazde

NEGRI-ŞI VÂNĂTORI

De roagă-se, roagă
D'oi la Dumnezeu, Da-
Lerui Doamne! Negri-
şi vânători, Să-i
sloboază jos, Pe poale
în jos, Jos cu negura.
Ei şi-au doblicit Aici la
D-voastră, G'aveţi
livezi verzi.

în mijloc de livezi,
Cerbu-i stretior
Gura-i păkior
In coarnele lui
Cunună de flori;
Pe şalele lui
Arme voiniceşti;
Pe spatele lui
Masă de mătasă,
D'îndoită-n şasă
De l-am putea prinde,
Cununa-am lua-o,
D'în dar cui vom da-o ?
Da noi că i-om da-o
Tot la fata gazdei.
De l-am putea prinde,
Armele le-om lua;
D'în dar cui le-om da ?
Tot noi că le-om da
Feciorului gazdei!
De l-am putea prinde,
Masa am lua-o;
D'în dar cui vom da-o ?
Da noi că om da-o
Jupănesei gazdei!
De l-am putea prinde
Cerbul cu totul
D'în dar cui l-om da ?
Tot noi că l-om da
Jupanului gazdă!

(Viciu, p. 117)

6.8. Mulţumirile colindătorilor pentru darurile primite

a. MtJLTĂMlTĂ

Colea peste drum La
acest gazdă bun
Bând şi mâncând,
Gazdei mulţămind

De dar, de pahar, De
colac frumos,
Crucea nu s-a 'ntors,
Pe uşă ne-a scos. Tu
gazdă frumoasă
Rămâi sănătoasă

(Viciu, p. 174)

b. VORNICIE

Ficiori, ficiori colindători!
Până voi aţi stat,
De-aţi colindat
Cinstitul gazdă bine s-a gătat
C'un colac de grâu curat,
Dintre Sântămării semănat,
Din luna lui Cuptoriu secerat,
De fată mare frământat
Şi de gazdă nouă dat,
De noi primit
De Dumnezeu blagoslovit!
După un dar şi al doilea dar:
Ne mai cinsteşte gazda
C'un poşolog bun de porc
Nouă ni se pare că-i porcu'ntreg,

măcar că ştim bine că porcu îi la cinstitul gazdă în pod. Să-l mănânce sănătos, cu fetele, cu ficiorii şi cu copiii D-sale, dară voi toţi s'aveţi gură de „Mare mulţam!"

Toţi: Mare mulţam! Mare mulţam! După un dar şi-al doile dar, vine al triile dar: ne cinsteşte gazda cu doisprece, trisprece galbini de aur, nouă ni se pare că-s doisprece, trisprece galbini de aur, că ni se pare că-i comoară crăească, ca cinstitul gazdă întru mulţi ani să crăească.

Dară voi toţi să aveţi gură de mare mulţam, mare mulţam, mare mulţam!

După un dar şi al 2-le şi al 3-le şi al 4-le dar: ne cinsteşte gazda c'un buciumaş de vin; nouă nu ni se pare că-i un buciumaş de vin, că ni se pare că-i butea deplin; măcar ştim bine că butea întreagă-i la cinstitul gazdă în pivniţă. Să-o bee sănătos şi veselor cu fetele, cu ficiorii, cu soţia-sa şi cu copiii! Dară voi toţi să aveţi gură de mare mulţam, mare, mare mulţam! *Toţi:* mare mulţam!

(Viciu. p. 185-186)

7. SIMBOLISM SACRIFICIAL

Simbolul revitalizant al sângelui apare în texte narative, sugerând forţa lui regeneratoare în depăşirea încercărilor la care sunt supuşi eroii. Exemplificăm prin basmul cules de N. Filimon, la mijlocul secolului al XIX-lea, „Omul de piatră" — povestea celor doi fraţi de cruce capabili de supremul sacrificiu în numele prieteniei lor. Fiindcă, în urma nerespectării unui blestem, Afin se transformă în stană de piatră, Dafin îşi sacrifică propriul copil, cu al cărui sânge îl înviază. La rândul său, Afin înviază copilul cu ajutorul propriului sânge.

... „într-o dimineaţă, Dafin-împărat intră în casa împărătesei şi-i spusă că a visat o femeie îmbrăcată în haine albe, care i-a zis că, dacă voieşte să învieze pe fratele său cel împietrit să taie copilul lor şi să ungă piatra cu sângele lui. împărăteasa spusă că şi ea a visat tot un astfel de vis; apoi, unindu-se amândoi, tăiară copilul şi, stropind piatra cu sânge, începu să se mişte, apoi învie cum se cade şi zisă:

— O, Doamne! Da greu somn am dormit.

— E! E! Frate, răspunsă împăratul; ai fi dormit mult şi bine, dacă nu tăiam copilul ca să te stropim cu sângele lui.

Atunci Afin se crestă la un deget cu cuţitul şi lăsă să curgă sângele său peste copil, care învia numai într-o clipă; iar împăratul, de bucurie, porunci să se facă veselie mare în toacă ţara..."

(Basmepopulare româneşti, p. 22)

8. DARUL INSTITUTIONALIZAT. POMANA

a. După slujba de la biserică se împart 24 de căni cu vin cu batistă şi colivă. Se numesc „vămile sufletului". Când faci pomană de 3 zile („capătul" de 3 zile) împărţi 3 străchini c\i mâncare şi 3 căni şi un ghiveci cu floare. Apoi la 9 zile — 4 străchini şi 4 căni, la 3 săptămâni — 6 străchini şi 6 căni, la 6 săptămâni — 8 străchini şi 8 căni, la 3 luni — 10 străchini şi 10 căni, la 6 luni, la 9 luni şi la an — la fel. Care e mai înstărit dă şi mai multe, unii dau şi 15 străchini şi 15 căni. (line nu poate face pomană [masă], face *împărţeală* — câce o strachină cu mâncare, cu lingură de lemn, că e mai primit aşa.

Trebuie să faci toate pomenile la mort că nu-ţi merge bine la casă dacă nu le faci.

jud. Dâmboviţa, corn. Dărmăneşti, 1974
(inf. teren, Văduva)

b. In Duminica Mare facem pomană „dă vii", adică să găsim după ce murim. Dăm ca şi la pomană de mort. Dar cu sfînţenie trebuie să faci pomană după mort la toate soroacele, că nu ai linişte altfel. Să ai grijă să nu treacă vreun soroc fără să împărţi, sau la zilele morţilor. E mare păcat. Sau măcar să faci până la un an nouă „capete sterpe" (colacii care trebuie după mort).

jud. Prahova, corn. Starchiojd, 1979
(inf. teren, Văduva)

C. ZORILE DIN CASĂ

... La târ' să te duci [târgul de Rusalii]
Şi să-z' târguieşti
Trei marhame niegre,
Trei cununiele,
Trei zăbranicele,
'Nainte să-z' mergi
Şi sama să-ţ ei

Că ţ'or ma' ieşi
Trei unchieş' bătrâni,
Die mână te-or lua
La vamă te-or duce
Mâna-n sân să-z' bagi
Şi lor să le scot'
Trei marhame niegre
Să-i dărukşf
Vama să-z'plătieşti; [subl. n.]
Nainte să-z' miergi
Şi sama să-ţ ei
Că ţ-or mai eşi
To' trei nevestiele,
Die mână te-or lua,
La vamă te-or duce

Mâna-n sân să-z' bagi
Şi lor să le scoţi
Trei zăbranicele,
Să le dăruieşti,
Vama să-z'plătieşti; [subl. n.]
Nainte să-z' mergi
Şi sama să-ţ ei
Că ţ-or mai eşi
To' trei fete mari;
Di emană te-orlua,
La vamă te-or duce.
Mâna-n sân să-z' bagi
Şî lor să le scoţi
To' trei cununiele,
Să le dăruieşti
Vama să-z'plălieşt' [subl. n.]

jud. Gorj, com. **Pestisani** (Kahane-Georgescu, p. 590-591)

d. Zorilor, Zorilor, Voi surorilor, Voi să nu pripiţi Să ne năvăliţi, Până şi-o găti Dalbul de pribeag Un cuptor de pâine, Altul de mălai, Nouă buţi de vin, Nouă de rachiu, Şi-o văcuţă grasă Din ciread-aleasă, Să-i fie de masă. Zorilor, zorilor, Voi surorilor, Voi să nu pripiţi Să ne năvăliţi, Până şi-o găti Dalbul de pribeag

Turcită de ceară, Fie-i de vedeală, Văluşel de pânză, Altul de peşchire Fie-i de gătire Zorilor, zorilor Voi să nu pripiţi Să ne năvăliţi Până şi-o găti Dalbul de pribeag Un car cărător, Doi boi trăgători, Că e călător Dintr-o lume-ntr-aka Dintr-o ţară-ntr-alta, Din ţara cu dor în cea fără dor Din ţara cu milă în cea fără miia. Zorilor, zorilor...

C ZORILE DE AFARĂ

Zorilor, Zorilor, Noi nie mai rugăm Ga să nu zorit' Păn' noi ni-om gati(ne) Cuptioare de pânie Şî cu die mălaie Putină cu varză Butie cu răkiu Şi butie cu vin Şi c-o vacă grasă Să punem pe masă; Cu miesale-ntinsă, Cu făclii aprinsă Cu pa nară pline

Zorilor, zorilor
Noi nie mai rugăm
Ca să nu zorit,
Pană ni-om gatinie,
Ca să mai găsîm
To' cinz meşter' buni,
Ca să facă casă.
La casă să facă,
La mâna diriaptă,
Noă ferestrui,
Pie una să-i vină
Miroz de tămâie;
Pe una să-i meargă
O turtită caldă;
Pe una să-i vină
O ulce cu apă;
Pe una să-i meargă
U' izvor cu apă;
Pe una să-i vină
O creacă cu mere;
Pe una să-i vină
Un bucium devie...

jud. Gorj, com. Stroieşti
(Kahane—Georgescu, p. 520)

f. ZORILE DE AFARĂ

Zorilor, Zorilor Voi,
surorilor Sa nu vă
zoriţi Păn' nu s-o
găti... Lui să-i mai
aducă Tot o vacă
grasă, Din ciread-
aleasă; To' noă porji
graşi, Din ciopor aleşi
Lui să-i mai aducă
Noă berbecei. Să
plece cu iei.

Lui să-i mai aducă Noă care de liemne, Şi lui să-i mai coacă Noă cuptorele, Noă die mălai Şi noă de pânie Şi lui să-i mai aducă Noă buz' die vin, Noă de rekiu. Şi lui să-i mai aducă Noă meşterei, Cu berde la iei Şi lui să-i mai facă O căsuţă noă, Cu noă' ferieşci, Pe una să-i vină Miros de tămâie; Pe una să-i vină Rază de lumină; Pe una să-i vină Colac şi lumină; Pe una să-i vină Miros de vin; Pe una să-i vină O ulce cu apă Şi-o turtită caldă; Pe una să-i vină Miros de pane; Pe una să-i vină Miros de bucat'; Pe una să-i vină Miros de turtă; Pe una să-i vină Miros de rekiu...

jud. Gorj, corn. Aromi
(Kahane-Georgescu, p. 530)

SIGLE SI BIBLIOGRAFIE

Abrudan—Corniţescu = D. Abrudan, E. Corniţescu, *Arheologie biblică,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994. Apolzan = Lucia Apolzan, *Carpaţii, tezaur de istoiie,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987. Babeş = M. Babeş, *Statuetele geto-dace de la Cîrlomăneşti (jud. Buzău),* în SCIVA, Editura Academiei, Bucureşti, tom 28, nr. 3, 1977. Basme... = *Basme populare româneşti,* Editura Albatros, Bucureşti, 1977. Bataille = G. Bataille, *Im pa/t maudite,* Les Editions de Minuit, Paris, 1967. Baudrillard = J. Baudrillard, *L'e'changesymboliqueet la mort,* Gallimard, Paris, 1976. Băncilă = V. Băncilă, *Duhul sărbătorii,* Editura Anastasia, Bucureşti, 1996. Beaucage = R Beaucage, *Echange et socie'te': avânt et apres Mauss,* în *Anthro-pologie etsocie'te's,* voi. 19, numeros 1 et 2, 1995. Benoist = L. Benoist, *Semne, simboluri şi mituri,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995. Benveniste = E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-europe'ennes,* 2 voi., Les Editions de Minuit, Paris, 1969. Bernea, 1934 = E. Bernea, *Botezul în satul Cornova,* Tip. Unirea, Braşov, 1934. Bernea, 1976 = E. Bernea, *Poezii populare în lumina etnografiei,* Editura Minerva, Bucureşti, 1976. Berthoud, 1991 = G. Berthoud, *Le inarche'comme simulacre du don,* în „Revue du MAUSS", nr. 12, La Decouverte, Paris, 1991.

Berthoud, 1993 = G. Berthoud, *Esprit de sacrifice et secret du don,* în voi. *Ce que donnerveut dire. Donet interet,* La Ddcouverte, Paris, 1993.

Biblia = *Biblia, Vechiul şi Noul Testament,* Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", Bucureşti, 1938.

Bidney = D. Bidney, *The concept of value in modern anthropology,* în voi. *Anthropology today. An Encyclopedic Inventory,* The University of Chicago Press, Chicago, 1953.

Bilţiu = P. Bilţiu, *Moşii de peste an în zona LJpuş,* în „Revista de etnografie şi folclor", tom 31, nr. 2, 1986.

Bîrlea, 1969 = O. Bîrlea, *Colindatul în Transilvania,* în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967", Cluj, 1969.

Bîrlea, 1981 = O. Bîrlea, *Folclorul românesc,* voi. I—II, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.

Blaga = L. Blaga, *Artă şi valoare,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Bocşe = Măria Bocşe, *Veşmântul—punte şi dar de pomenire în riturile funerare româneşti din Transilvania,* în voi. *Istorie şi tradiţie în spaţiul românesc. Culegere de studii,* S.C. Tipotrib S.R.L., Sibiu, 1996.

Bonte-Izard = P. Bonte, M. Izard, [sous la direction] *Dictionnaire de Tethnologie et de l'anthropologie,* Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

Boroffka = N. Boroffka, *Consideraţii asupra unor obiceiuri de depunere în epocile premetalice din Europa,* în „Studii şi cercetări de istorie veche şi arheologie", Editura Academiei, Bucureşti, tom 43, nr. 4, 1992.

Bot = N. Bot, *Cântecele cununii,* Editura Minerva, Bucureşti, 1989.

Boudon—Bourricaud = R. Boudon, F. Bourricaud, [sous la direction] *Dictionnaire critique de la sociologie,* Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

Branişte, 1993 = E. Branişte, *Litu/gica generală,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993 [1985].

Branişte, 1986 = E. Branişte, *Litu/gica specială,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986.

Brăiloiu = C. Brăiloiu, *Ale mortului din Go/j,* Bucureşti, 1936.

Brătulescu = Monica Brătulescu, *Colinda românească,* Editura Minerva. Bucureşti, 1981.

Brâncuş = G. Brâncuş, *Vocabularul autohton al limbii române,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

Breazul = G. Breazul, *Colinde,* Editura Fundaţiei Culturale Române. Bucureşti. 1993.

Bria = I. Bria, *Dicţionar de teologie ortodoxă,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981. Burada = T.T. Burada, *Botinele poporului român la înmormântări,* Iaşi, 1882. Cailld, 1989 = A. Cailld, *Le don contre l'utilite',* în „Revue du MAUSS", nr. 6, La Ddcouverte, Paris, 1989. Cailld, 1993 = A. Cailld, *Ce que donnerveut dire. Don et inte'ret,* în „Revue du MAUSS", La Ddcouverte, Paris, 1993. Caillois = R. Caillois, *L'homme et le sacre,* Gallimard, Paris, 1950. Candrea = LA. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folklor,* Cultura Naţională, Bucureşti, 1928. Caraman, 1931 = P. Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la românii şi slavi,* Inst. de Arte Grafice Presa Bună, Iaşi, 1931. Caraman, 1981 = P. Caraman, *Descolîndatulîn sud-estul Europei,* în „Anuarul de folclor", II, Cluj-Napoca, 1981. Carrier = G. J. Carrier, *The gift in theory and practice in Melanesia: a note on the centrality of gift exchange,* în voi. *Ethnology,* „An International Journal of Cultural and Social Anthropology", voi. XXXI, New York, 1992. Casajus ■ Dominique Casajus, *Ue'nigme de la troisieme personnem* voi. *Differences, valeurs, hie'rarchie,* Editions de FEcole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1984. Gazeneuve = J. Cazeneuve, *L'elhnologie,* Librairie Larousse, Paris, 1967. Chevalier—Gheerbrant = J, Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri,* 3 voi., Editura Artemis, Bucureşti, 1994. Ciauşanu = Gh.F. Ciauşanu, *Superstiţiile poporului român,* Librăriile Socec, Bucureşti, 1910. Ciorănescu = A. Ciorănescu, *Diccionario Etimoldgico Rumano,* Universidad de Laguna, 1958. Clopotiva = Clopotiva. *Un sat din Haţeg,* Monografie sociologică, Institutul de Ştiinţe Sociale al României, Bucureşti, 1940. Cordonnier = L. Cordonnier, *Normes de re'ciprocite' et comportements strategiques,* în voi. *Ce que donnerveut dire. Don et interet,* La Ddcouverte. Paris, 1993. Creţu = V.T. Creţu, *Existenţa ca întemeiere.* Editura Facla, Timişoara, 1988. Crişan = I. H. Crişan, *Spiritualitatea ge/o-dacilor,* Editura Albatros, Bucureşti, 1986. Cuceu = I. Cuceu, Măria Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare româneşti,* Editura Minerva, Bucureşti, 1988.

Densusianu N. = N. Densusianu, *Opere,* I, *Vechi cântece şi tradiţii populare româneşti,* Editura Minerva, Bucureşti, 1975. Densusianu O., 1961 = O. Densusianu, *Istoria limbii române,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961. Densusianu O., 1968 - O. Densusianu, *Opere,* I, *Lingvistica,* Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968. Detienne = M. Detienne, *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice,* în voi. [sub red.] M.Detienne, J.P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Gallimard, Paris, 1979. Douglas = Mary Douglas, *Nofreegifts* (prefaţă la ediţia engleză a operei lui M.Mauss), Routlege, London, 1993. Drăgoi = S. Drăgoi, *303 colinde cu text şi melodie,* Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1925. Drogeanu = P. Drogeanu, *Practica fericirii,* Editura Eminescu, Bucureşti, 1985. Drucker = P. Drucker, *The Potlatch,* în volumul editat de G.Dalton, *Tribal and peasant economies,* New York, 1967. Dudău = Oltea Dudău, *Moneda ca ofrandă,* în voi. *Istorie şi tradiţie în spaţiul românesc.* Culegere de studii, S.C. Tipotrib S.R.L., Sibiu, 1996. Durând, G. = G. Durând, *Structurile antropologice ale imaginarului,* Editura Univers, Bucureşti, 1977. Durând, J.L. = J.L. Durând, *Betes grecques,* în voi. [sub red.] M. Detienne, J.P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Gallimard, Paris, 1979. Durkheim = E. Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase,* Editura Polirom, Iaşi, 1995. Eliade, 1980 = M. Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980 [1970]. Eliade, 1981 = M. Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* 3 voi., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981 [1976]. Eliade 19^1 = M. Eliade, *Eseuri,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991. Eliade, M^3 = ^" Eliade, *Tratat de istorie a religiilor,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1992 [1949]. Eliade, 1994 = M. Eliade, *Imagini şi simboluri,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1994 [1952]. Fabre Vassas = Claudine Fabre Vassas. *La bete singuliere. LesJuifs, Ies chretiens etlecochon,* Gallimard, Paris, 1994. Fixot = Anne-Marie Fixot, *Le don a la rroise'e du symbolique et du possible.* în „Revue du MAUSS", nr. 4, La Decouverte, Paris, 1994.

Folclor... = *Folclor din Transilvania,* voi. I-IV, Editura pentru literatura, Bucureşti, 1962-1969.
Frazer - J.G. Frazer, *Creanga de aur,* Editura Minerva, Bucureşti, 1980 [1890]. Freud = S. Freud, *Totem şi tabu,* în *Opere,* I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti,
1991. Ghinoiu = I. Ghinoiu, *Vârstele timpului,* Editura Meridiane, Bucureşti, 1988. Giannini = Mirella Giannini, *Le don au feminin. Echange economique etechange*
„affectif, în „Revue du MAUSS", nr.6, La Decouverte, Paris, 199S.
Girard = R. Girard, *La violence et le sacre,* Editura Bernard Grasset, Paris, 1972.
Godbout, 1992 a = J.T. Godbout, *L'esprit du don,* La Decouverte, Fans,
1992. Godbout, 1992 b - J.T. Godbout, *La circulation par le don,* in „Kevue du
MAUSS", nr. 15-16, La Decouverte, Paris, 1992. Godbout, 1992 c - J.T. Godbout, *Breves remarques a propos du modele de*
l'agape, în „Revue du MAUSS", nr. 15-16, La Decouverte, Paris, 1992.
Godelier, 1995 « M. Godelier, *L 'enigme du don. I. Les legs deMauss,* in „Social Anthropology", voi 3, part 1, 1995. Godelier, 1996 = M. Godelier, *L>enigme du don,* Librairie Artheme Fayard,
Paris, 1996. Gorovei, 1909 = A. Gorovei, *Datinele noastre la naştere,* Editura Minerva,
Bucureşti, 1909. Gorovei, 1910 = A. Gorovei, *Datinele noastre la nuntă,* Editura Minerva,
Bucureşti, 1910. Gorovei, 1915 = A. Gorovei, *Credinţi fi superstiţii ale. poporului roman,*
Librăriile Socec, Bucureşti, 1915. Gorovei, 1976 = A. Gorovei, *Literatură populară. Culegeri şi studii,* Editura
Minerva, Bucureşti, 1976.
Graur, 1954 - Al. Graur, *încercare asupra fondului principal lexical al limbii română,* Editura Academiei, Bucureşti, 1954.
Graur, 1975 - Al. Graur, *Alte etimologii româneşti,* Editura Academiei, Bucureşti. 1975. Gregory = C.A. Gregory, *Gifts and commodities,* Academic Press, London.
1982.
Griinberg = L. Grunberg, *Axiologia şi condiţiei umană,* Editura Politica. Bucureşti, 1972.

Herseni = T. Herseni, *Forme străvechi de cultură populară românească,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977. Heusch, 1974 = L. de Heusch. *Uanimal ceremoniei et Phomme rituel,* în voi. [sub red.] E. Marin, M. Piatelli — Palmarini, *Pour une anthropologie fondamentale,* Ed. du Seuil, Paris, 1974. Heusch, 1993 = L. de Heusch, *Maintenir Vanthropologie,* în „Social Anthropology", voi. I, part 3,1993. Hristea, 1971 = Th. Hristea, *Etimologia multiplă internă,* în „Limba română", an XX, nr.5, 1971. Hristea, 1984 = Th. Hristea, *Sinteze de limba română,* Editura Albatros, Bucureşti, 1984. Hubert—Mauss = H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et lafonction du sacrifice,* în voi. *Melanges d'histoire des religions,* Librairie Felix Alean, Paris, 1968 [1950] sau în *Oeuvres,* voi. I, Les Editions de Minuit, Paris, 1969. Huizinga = J. Huizinga, *Homo ludens, încercare de determinare a elementului ludic al culturii,* Bucureşti, 1977. Iacob = A. Iacob, *Anthropologie du langage,* Ed. Pierre Mardega, Liege— Bruxelles, 1990. Ionică = LI. Ionică, *Dealu Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Ţara Oltului,* Editura Minerva, Bucureşti, 1996 [1943]. Ispas, 1987 = Sabina Ispas, *Flori dalbe de măr. Din poezia obiceiurilor de iarnă,* Editura Academiei, Bucureşti, 1987. Ispas, 1992 = Sabina Ispas, *Râu de vin ş-altu de mir, ş-altu apă limpejoară — O taină încifrată într-un text de colind,* în *Imagini şi permanenţe hi etnologia românească,* Editura Ştiinţa, Chişinău, 1992. Ispas, 1995 = Sabina Ispas, *Calendae, calendar, colindat,* în „Revista de etnografie şi folclor", tom. 40, nr. 4, 1995. Ispirescu = P. Ispirescu, *Basmele românilor,* Editura Minerea, Bucureşti, 1981. Izard-Smith = M. Izard, P. Smith, *La fonction symbolique. Essais d'anthro-pologie,* Gallimard, Paris, 1979. Jakobson = R. Jakobson, *Essais de linguistique generale,* Les Editions de Minuit, Paris. 1963. Jousse = M. Jousse, *Anthropologie du geste,* Gallimard, Paris, 1974. Jung = C.G. Jung, *Tipuri psihologice.* Editura Humanitas, Bucureşti, 1997. Kahane—Gcorgescu = Mariana Kahane. Lucilia Georgescu. *Cântecul zorilor şi bradului,* Editura Muzicală, Bucureşti, 1988.

Kilani = M. Kilani, *Que de Hau! Le debat autour de L'essai sur le don et la construction de l'objet en anthropologie,* în voi. [sub red.] J.M. Adam, M.J. Borel, *Le discours anthropologique,* Meridiens Klincksieck, Paris, 1990. Kroeber—Kluckhohn = A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture,* New York, 1952. Latouche = S. Latouche, *Le don mauritanien,* în voi. *Ce que donnerveut dire.*

Don etinteret, La De"couverte, Paris, 1993. Leach = E. Leach, *The structure of symbolism,* în voi. *The interpretation of*

ritual, Ed. by J.S.Foncaine, Tavistock Publications, London, 1972. Levi-Strauss, 1967 = C. LeVi-Strauss, *Les structures elementaires de la parente,* Mouton, Paris, 1967 [1949]. Levi-Strauss, 1968 = C. Levi-Strauss, *Introduction a Toeuvre de Marcel Mauss,*

în voi. *Sociologie et anthropologie,* PUF, Paris, 1968 [1950]. LeVi-Strauss, 1970 = C. LeVi-Strauss, *Gândirea sălbatică,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970 [1962]. Lok = Rossana Lok, *Gifts to the dead and the living,* Leiden, The Nether-

lands, 1991. Lombard = J. Lombard, *Introduction a l'ethnologie,* Armând Colin, Paris,

1994. Manolescu = N. Manolescu, *Igiena ţăranului,* Litotipografia Carol Gobl, Bucuresci, 1895. Marian, 1994 «• S.Fl. Marian, *Sărbătorile la români,* voi. I—II, Editura

Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994 [1898-1901]. Marian, 1995, Na = S.Fl. Marian, *Naşterea la români,* Editura Grai şi Suflet

— Cultura Naţională, Bucureşti, 1995 [1892]. Marian, 1995, Nu = S.Fl. Marian, *Nunta la români,* Editura Grai şi Suflet —

Cultura Naţională, Bucureşti, 1995 [1890]. Marian, 1995, înm = S.Fl. Marian, *înmormântarea la români,* Editura Grai şi

Suflet —- Cultura Naţională, Bucureşti, 1995 [1892]. Mauss = M. Mauss, *Eseu despre dar,* Institutul European, Iaşi, 1993

[1923-1924]. Maxwell = J. Maxwell, *Magia,* Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti.

1995. Meillassoux = C. Meillassoux. *Terrains et the'ories,* Anthropos, Paris, 1977. Meunier = R. Meunier, *Formes de la circulation,* în voi. [sub red.] Franqois Pouillon, *L'anthropologie e'conomique,* Francois Maspero, Paris, 1976.

Mihail ■= Zamfira Mihail, *Terminologia portului popular românesc,* Editura Academiei, Bucureşti, 1978.
Mihăilă = Gh. Mihăilă, *împrumuturi vechi sud-slave în limba română,* Editura Academiei, Bucureşti, 1960.
Moise = I. îVfoise, *Butea junilor, un obicei de iarnă din sudul Transilvaniei,* Sibiu, 1976.
Muşlea-Bîrlea = I. Muşlea, O. Bîrlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarul lui B.RHasdeu,* Editura Minerva, Bucureşti, 1970.
Nicolas, 1991 = G. Nicolas, *Le don rituel, face voilee de la modernite,* în „Revue du MAUSS", nr. 12, La Ddcouverte, Paris, 1991.
Nicolas, 1996 - G. Nicolas, *Du don rituel au sacrifice supreme,* La Decouverte, Paris, 1996.
Niculiţă Vbronca = Elena Niculiţă Vbronca, *Datinile şi credinţele poporului român,* Tipografia Isidor Wiegler, Cernăuţi, 1903.
Niederer = A. Niederer, *Geben und nehmen,* în voi. *Die Gabe,* Verlag NZZ — Folio, nr. 12, Zurich, 1995.
Northrop = F.S.C. Northrop, *Cultural values,* în voi. *Anthropology today,* New York, 1982.
Oişteanu = A. Oişteanu, *Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească,* Editura Minerva, Bucureşti, 1989.
Pamfile, 1909 = T. Pamfile, *Jocuri de copii,* Librăriile Socec, Bucureşti, 1909.
Pamfile, 1910 = T. Pamfile, *Sărbătorile de vară la români,* Librăriile Socec, Bucureşti, 1910.
Pamfile, 1914 = T. Pamfile, *Sărbătorile de toamnă şi postul Crăciunului,* Librăriile Socec, Bucureşti, 1914.
Pamfile, 1914 a = T. Pamfile, *Crăciunul,* Librăriile Socec, Bucureşti, 1914.
Panaitescu = P.R Panaitescu, *Obştea ţărănească în Ţara Românească şi Moldova, Orânduirea feudală,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964.
Pascadi = I. Pascadi, *Din tradiţiile gândirii axiologice româneşti,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.
Păcală = V. Păcală, *Monografia comunei Răşinari,* Sibiu, 1915.
Păcurariu = M. Păcurariu, *Istoria bisericii ortodoxe române,* 2 voi, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980.
Pârvan = V. Pârvan, *începuturile vieţii romane la gurile Dunării,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti. 1974.
Pop D. = D. Pop. *Obiceiuri agrare în tradiţia populară românească,* Editura Dacia. Cluj, 1989.

Pop M, 1958 = M. Pop, *Nunta din satul Seliște,* în „Revista de folclor", an III, nr. 2, 1958. Pop M., 1976 = M. Pop, *Obiceiuri tradiționale românești,* ICED, București, 1976. Pop—Ruxăndoiu = M. Pop, P. Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc;* Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976. Popescu = A.I. Popescu, *Orații de nuntă. Colăcării, cântece și strigături culese de pe Valea Someșului,* Editura Minerva, București, 1979. Pritchard = E.E. Pritchard, *L'essai sur le don,* în „L'arc", nr. 48, Aix en Provence, 1972. Racine = L. Racine, *Les trois obligations de Mauss aujourd'hui: donner, recevoir et rendre chez les Enga et les Mendi de Nouvelle-Guinee,* în „L'homme", nr.130, XXXIV[e] annde, 1994. Rădulescu-Codin—Mihalache = C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele,* Tipografia Cooperativa, București, 1909. Răutu = R. Răutu, *Nunta în Oltenia, în „Răspunsuri la chestionarul linguistic al lui B.RHasdeu",* în „Revista de etnografie și folclor", tom 12, nr. 4, 1967. Robertson Smith = W. Robertson Smith, *Lectures on the religion ofthe Semites,* London, 1889. Rost = E Rost, *Theorien des Schenkens,* Verlag Die Blaue Eule, Essen, 1994. Russu *m* LI. Russu, *Etnogeneza românilor,* Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981. Rusu = V. Rusu, [coord.], *Tratat de dialectologie românească,* Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1984. Ruxăndoiu-Chițoran = Liliana Ruxăndoiu, D. Chițoran, *Sociolingvistică,* Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975. Sachelarie—Stoicescu = O. Sachelarie, N. Stoicescu, *Instituții feudale din Țările Române.* Dicționar, Editura Academiei, București, 1988. Sala = O. Sala, *Datinelepoporului român la nuntă,* Tip. Doina, Beiuș, 1936. Schulte-Tenckhoff = Isabelle Schulte-Tenckhoff, *Potlatch; conquete et invention. Reflexion sur un concept anthropologique,* Editions d'en Bas, Lausanne, 1986. SCI\A = *Lucrările colocviului „Obiceiuri de depunere în pre și protoistorie",* aprilie 1992, în „Studii și cercetări de istorie veche și arheologie". Editura Academiei, București, tom 43, nr. 4, 1992. Scurtu = V. Scurtu, *Termenii de înrudire în limba română,* Editura Academiei, București. 1966.

Sevascos = Elena D. O. Sevastos, *Literatură populară,* voi. 1-2, Editura Minerva, Bucureşti, 1990 [1888-1892]. Sîrbu = V- Sîrbu, *Sacrificii rituale de animale la traco-geto-daci, dacii liberi şi daco-romani (sec. XI î.H.-III d.H.),* în „Arheologia Moldovei", tom. XVI, 1993. Slama Cazacu, 1973 = Tatiana Slama Cazacu, [sub red.] *Cercetări asupra comunicării,* Editura Academiei, Bucureşti, 1973, Slama Cazacu, 1980 = Tatiana Slama Cazacu, *Lecturi de psiholingvistică,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1980. Stahl, 1936 = H. H. Stahl, *Cununa în satul Şanţ,* în „Sociologie românească", I, nr. 2, 1936. Stahl, 1958 = H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti,* voi. I—III, Editura Academiei, Bucureşti, 1958-1965. Steinhart = N. Steinhart. *Dăruind vei dobândi,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994. Strathern = Marilyn Strathern, *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia,* University of California Press, Berkeley, 1988. Şăineanu = L. Şăineanu, *Basmele românilor,* Editura Minerva, Bucureşti, 1978. Şeuleanu = I. Şeuleanu, *Poezia populară de nuntă,* Editura Minerva, Bucureşti, 1985. „Şezătoarea" = *„Şezătoarea". Revistă pentru literatură şi tradiţiuni populare,* Fălticeni, 1892-1907. Teodorescu = G. Dem. Teodorescu, *încercări critice asupra unor credinţe, datini şi moravuri ale poporului român.* Tipografia Petrescu-Conduratu, Bucureşti, 1874. Testart = A. Testart, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative,* Armând Colin, Paris, 1993. Thomas = L.V. Thomas, *Rites de mort. Pour lapaix des vivants,* Fayard, Paris, 1985. Tudor = D. Tudor, *Enciclopedia civilizaţiei romane,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti. 1982. Turner, 1970 = V. Turner, *Theforest of symbols,* Routlege, London, 1970. Turner. 1990 = V. Turner, *Le phe'noinene riluel. Structure et contrestructure,* Presses Universitaires de France, Paris, 1990. Van Gennep. 1943 = A. Van Gennep. *Mat/urielefolklorefraiicaiscontemporain,* Ed. Auguste Picard, Paris, 1943.

Van Gennep, 1996 = A. Van Gennep, *Riturile d* trecere,* Editura Polirom, Iaşi, 1996.
Vasiliu = D.A. Vasiliu, *Sufletul românului în credinţe, obiceiuri şi dat ine,* Editura Bucovina, Bucureşti, 1942.
Văduva, 1994 = Ofelia Văduva, *Spaţii sacre în interiorul locuinţei tradiţionale,* în „Revista de etnografie şi folclor", tom 39, nr. 5-6, 1994.
Văduva, 1996 = Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti,* Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1996.
Verdier = Yvonne Verdier, *Facons de dire, facons de fai re,* Gallimard, Paris, 1979.
Vernant = J. P. Vernant, *Mit şi religie în Grecia antică,* Editura Meridiane, Bucureşti, 1995.
Vianu, 1939 = T. Vianu, *Estetica,* Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Caro! II", Bucureşti, 1939.
Vianu, 1942 = T. Vianu, *Introducere în teoria valorilor, întemeiată pe obse/vaţia conştiinţei,* Editura Cugetarea — Georgescu Delafras, Bucureşti, 1942.
Viciu = A. Viciu, *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun şi credinţe poporane,* Librăriile Socec, Bucureşti, 1914.
Vidai = D. Vidai, *Les gestes du don. A propos des „Trois Grâces",* în voi. *Ce que donnerveut dire. Don et interet,* La Derouverte, Paris, 1993.
Vulcănescu = R. Vulcănescu, *Etnologie juridică,* Editura Academiei, Bucureşti, 1970.
Vulpescu = M. Vulpescu, *Cântecul popular românesc. O nuntă păgână în corn. Lupşanii,* Tiparul Oltenia, Bucureşti, 1930.
Weiner = Annette Weiner, *Inalienable Possessions: The paradox of keeping — iE'hile giving,* University of California Press, Berkeley, 1992.
Zanne = LA. Zanne, *Proverbele românilor,* voi. I-X, Institutul de Arte Grafice Carol Gobl, Bucureşti, 1895-1901.
Zamfir—Vlăsceanu = C. Zamfir, I. Vlăsceanu, [coord.]. *Dicţionar de sociologie,* Editura Babei, Bucureşti, 1993.

DICŢIONARE CONSULTATE

CADE = 1. A. Candrea şi Gh. Adamescu, *Dicţionarul enciclopedic ilustrat,* Editura „Cartea Românească", Bucureşti, 1926-1931.

DA = Academia Română, *Dicţionarul limbii române,* [Sextil Puşcariu], Bucureşti, 1913 şi urm. DP2X = *Dicţionarul explicativ al limbii române,* Editura Academiei, Bucureşti, 1975. DLR = *Dicţionarul limbii române* (DLR), Serie nouă, Editura Academiei, Bucureşti, 1965-1995. DLRM = *Dicţionarul limbii române moderne,* Editura Academiei, Bucureşti, 1958. DOOM = *Dicţionarul ortografic, ortoepic şi morfologic al limbii române* (redactor responsabil: Mioara Avram), Editura Academiei, Bucureşti, 1982. HEM = B. Petriceicu-Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicţionarul limbei istorice şi poporane a românilor,* Socec & Teclu, Bucureşti, 1886-1898. TDRG = H.Tiktin, *Dicţionar român—german (Rumänisch—deutsches Worterbuch),* voi. I—III, Bucureşti, 1895-1925. Lazăr Săineanu, *Dicţionar universal al limbii române,* ediţia a VIII-a, Editura „Scrisul Românesc", Craiova, 1930. August Scriban, *Dicţionaru limbii româneşti,* Iaşi, 1939.

THE MAGIC OF THE GIFT

SUMMARY

According to Marcel Mauss, a most knowledgeable theorist to whom contemporary ethnology owes peerless scientific contributions, the gift is a complex phenomenon which blends together moral, juridical, religious, economic, political and family aspects. His theories are a starting point in any lecture on the impact the gift and the exchange of gifts have on the life of various social groups. Extensive scientific studies, mostly achieved by the French ethnology, which carried on Marcel Mauss' research, render conspicuous the profound and diverse implications of the gift and the oblatory practices in human existence, as an essential means of communication. Experts' studies are focused mainly upon its economic and, of course, social value, therefore the gift scen as an original form of circulation and redistribution of goods, as well as a vehicle of communication in a "non verbal" language.

However, the gift reveals many a valency when it is perceived from the angle of its cultural value, of the significance and the functions it cumulates as a creation and, at the same rime, as an element generating cultural norms and patterns. In this respect, the book aims to separate from the complex manifestations of the gift and the oblational practices that are characteristic to the Romanian popular cukure only the elements that define the gift as a cultural value and can, therefore. be included in the system of tradiţional values, the specific and perennial ones which imprint identifying features to the Romanian people and to its culture.

Being the first work on the subject in the Romanian specialized literature, from a methodolog cal point of view we deem it necessary to

begin by outlining the theoretical background of the concepts employed: *cultural value* and *gift.* Hence, the first section, CULTURAL VALUES. THEORETICAL LANDMARKS briefiy surveys the representative contributions to defining the theoretical content of the *cultural value* concept. Introduced by the American sociologists by the end of the 19th and the beginning of the 20th century, the concept has been used by anthro-pologists (R. Benedict, B. Malinowschi, M. Herskovitz and, especially, A.L. Kroeber and C. Kluckhohn) to define those features (objectively determined by norms) which characterize each culture individually.

In our mind, *value,* a concept that is equally a result and a determinant of culture, includes the gift and its valences that are both the fruit and the source of culture.

For a better understanding of the theoretical connexion, we expound upon the main scientific contributions to the theory of gift in the second section, INTRODUCTION TO THE THEORY OF GIFT, trying to single out its cultural valences so often blurred in relation to the socio-economic ones. The comments refer to the three clearly outlined orientations in the theory of gift: the utilitarians (the economists), the anti-utilitarians (most of the anthropologists) and those who approach the gift from a mental, idealistic perspective (the philosophers and the anthropologists attached to the theological vision). In the course of time these orientations were gradually revealed through an evolutionary process based, as mentioned above, on Marcel Mauss* theoretical contributions that are hard to overlook by any researcher in the field. That is why, in the chapter *The Gift, Its social Value,* we devote ample space to the theoretical contribution made by the brillianr representative of the Frencii School of Sociology. Thus, we underline the methodological and theoretical value of the first scientific and explicit clarification of the functions performed by the gift in the social system, out of which the most important, relates to the regulation of social relationship.

Ac the same time we take note of the contributions made by one who can be considered Marcel Mauss' successor in the field (although he did not overlook the weak points in his menror's scientific demonstration) — Claude Levi-Strauss, who looks at the question of the gift in the light of its theoretical impact on the kinship system and on the marriage rules of numerous archaic communities.

In the next chapter, *The Gift — Ritual Value.* we allot space to those theories which perceive the gift, in certaia hypostases. as a ritual agent

having well-determined functions in the component sequences of the ceremonial scenarios that mark human life (A. Van Genfiep and V. Turner). *The Theoiy of the Gift in Contemporary Ethnology* is the title of an important chapter in which we systematize the phenomenon as viewed by contemporary ethnologists; *The Paradox of the Gift* (which debates on the existence or inexistence of a gift free of any obligations in human society), *The Enigma of the Oblational Act* (the question of the hidden crave of the human beings, archaic or modern, for reciprocating the gift) or *The Ambivalence of Relations* (an outcome of the relationship gift-returned gift) are the titles of several chapters which reveal diverse facets of the gift.

However, in our opinion, the pertinent analysis of the researchers does not place sufficient emphasis on the magic facet of the phenomenon. In a sub-chapter, *The Magic of the Gift,* we dwel upon that special energy, that beneficial power which exists in the objects that are exchanged as gifts.

A chapter to which we have allotted ample space deals with the significance of the *sacrifice* as a form of *gift* (the chapter *Sacrifice — the Primordial Gift).* Here, we discuss about the origin of the phenomenon, about its semantic and symbolic spheres, as well as ies functions.

A special form of gift exchange is the *potlatch* phenomenon, to which contemporary anthropology pays particular attention, considering it to be directly related to the origin of the gift. In the chapter *Potlatch Phenomenon. Reminiscences of Potlatch-type Mentality at Present,* we intend to describe the archaic forms of the practice, emphasizing the dominant principles which still exist in modern society.

The third and the largest section of the book is THE PARADIGM OF GIFT IN THE ROMANIAN POPULAR CULTURE. Making use of a large quantity of field-gathered material, systematized and evaluated attentively, we point out the place and role of the gift in the Romanian popular culture, its mstitutionalized, systematic character, regulated by precise functioning norms, which give preponderent spiritual value to the oblational act (over-shadowing the material one).

Starting from the act of offering the gift (chapter *Practices, Functions, Men/alities)* we arrive at the *Symbolism of the Oblational Gesture,* that is the gesture language in offering, receiving or reciprocating a gift in the tradi-ţional practice. We also arrive at the understanding of the hand symbolism in the popular culture (chapter *The Urniri— An Oblational Symbol).*

Problems of particular interest to us are *The Positive Magic of the Gift,* as well as *The Negative Magic* which it releases, aspects identified in the old beliefs, found especially in the folk tales.

Starting with the next chapter, we describe methodically the forms that gifts, as elements of a clearly structured cultural system, take in tradiţional life. First, we analyze *The Total Gift. Hospitality.* Making use of Marcel Mauss' language (who describes the potlatch phenomenon as total oblation), we try to define the rich semantic significance of hospitality as it appears in the Romanian tradiţional thinking and practice.

Gift forms (everyday or holiday ones) that are discussed in chapters as *Word as a Gift* and *Gift in Work Form,* give us the opportunity to reevaluate the words and formulae used in daily life, in ceremonial or ritualistic segments, or in the reinterpretation of sequences from well-known tradiţional customs in the light of the theory of the gift.

The study of the oblational phenomenon as a cultural system can be best achieved by analysing the *Holiday Gift.* In this context, *The Exchange of Gifts with the Fellow Human Beings* and *Offerings to God* are the titles of the chapters which aim to reveal the ritualistic role of the gifts or of the joint feasts organized during the holidays.

By transforming the gift into a conceptual instrument, we succeed in reinterpreting tradiţional customs and sequences in which the offering is a basic structural element (carol singing, rain making).

In the spiritual sphere of the relation between human being — God, we include the ritualistic practice of *sacrifice,* considered as the oldest form of exchanging gifts with God. In the chapter *Sacrificial Symbolism in the Tradiţional Customs* we focus our attention on the symbols which the sacrificial act accumuhites and on the symbolic images it acquires in the folk customs.

A chapter to which we wanted to give scientific weight. through an argumentation based on ample documentation, deals with the gift form which has the richest significance in the Romanian tradiţional culture and which can be considered as an identity mark of the Romanian people — the *alms.* Even the title, *The Institutiona/ized Gift. The Alms* aims to reveal the special status of this complex oblational practice which represents the essentia] srructure of the gift as a cultural insritution.

In the gift-related semantic field we locate circulation forms of goods that have significances which symbolically prolongue, in rime. the exisrence of the donor: the *dowiy* and rhe *inheritance.* The chapter *Generalion*

Links illustrates the vertical dynamics of the gift in forms in which, through its material nature and, indeed, through spiritual connotations, it achieves a link between generations.

In the fourth section THE GIFT IN THE CONTEMPORARY WORLD, we try to detect certain changes that occur in the evolution of the gift in the Romanian contemporary village society. Meanwhile, we attempt to learn to what extent the old conceptions and principles remain valid for preserving the oblational practices in the context of the obvious simplification and loss of ritualistic content of the ceremonies as a whole.

The last section of the book, TERMINOLOGY OF THE GIFT is devoted to analysing the specific vocabulary of the tradiţional, as well as contemporary, oblational act (taking into account that nowadays the terminology is preserved, akhough certain sequences of the ceremonial scenario are lost).

An ethymological and semantic study of the specific terms reveals the coherence of the oblational system, its structural and funcţional logic, its particular importance in the tradiţional life patterns and, especially, its cultural value, its implication in the entire popular spirituality.

The work is made complete by a CORPUS OF DOCUMENTS which support the numerous assertions made in the text. The corpus is made of a selection of texts from earlier publications and documents collected by the author in the surveys made for the Ethnographic Atlas of România (manuscript) or in individual inquiries on a special subject. It also includes the texts of certain recordings (phonograph or tape recorder) from the Folklore Archives of "G. Brăiloiu" Institute of Erhnography and Folklore.

SUMAR

PROLOG 5

NOTĂ 11

VALOARE CULTURALĂ. REPERE TEORETICE 13

INTRODUCERE ÎN TEORIA DARULUI 21

Darul — valoare socială 25

Darul — valoare rituală 35

Teoria darului în etnologia contemporană 38

Orientarea utilitaristă 39

Paradoxul darului 41

Enigma actului oblativ 45

Ambivalenţa relaţiilor 46

Magia darului 48

Rolul femeii 52

Sacrificiul — darul primordial 53

Origini 53

Raportul dar—sacrificiu 56

Sacrificiul — sferă semantică şi simbolică 60

Fenomenul *potlatch.* Reminiscenţe ale mentalităţii tip *potlatch* în actualitate 62

PARADIGMA DARULUI ÎN CULTURA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ 69

Practici, funcţii, mentalităţi 69

Simbolica gestului oblativ ... 71
Mâna — simbol oblativ ... 73
Magia pozitivă a darului ... 78
Magia negativă a darului ... 80
Enigme ale darului tradiţional ... 82
Darul total. Ospitalitatea ... 85
Cuvântul ca dar ... 88
Darul în muncă ... 9IX
Darul de sărbătoare ... -C?4j
Schimbul de daruri cu semenii ... 96
Ofrande pentru divinitate. ... 108
Simbolism sacrificial în obiceiuri tradiţionale ... 118
Darul institutionalizat. Pomana ... 128
Racordul generaţiilor ... 140

DARUL ÎN CONTEMPORANEITATE ... 147
TERMINOLOGIA DARULUI ... 153
CORPUS DE DOCUMENTE ... 195

SIGLE ŞI BIBLIOGRAFIE ... 247
SUMMARY ... 259